امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول حدیث

جس میں راوی فقہ اور راوی حدیث کی تعدیل و توثیق کے الگ الگ معیارات، فقہاء اور محدثین کی روایت سے متعلق اصطلاحات کے مطالب میں فرق، قبولیت حدیث کے لیے امام صاحب کی شرائط اور حدیث متصل و مرسل کا موازنہ جیسے اہم امور پر تفصیلی بحث موجود ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اصول حدیث میں امام صاحب کا منہج انتہائی قوی ہے۔

مفتی صفی اللہ صفدر صاحب

جامعہ زکریا دار الایمان کربوغہ شریف، ہنگو

طبع
تحفۃ العالم
زکوٰۃ بنو ہاشم
تحفۃ الطالب
پاکستان کے ریاستی اداروں کے جزوی خدوخال
کالی پگڑی
زیرِ طبع
بدعت کی پہچان
مدعی اور مدعیٰ علیہ کی پہچان
جنات کی حقیقت
ڈیجیٹل تصویر
تحریک ایمان وتقویٰ کے چار اصول
انسان کی حقیقت
حرمت مصاہرت
جمہوریت
سیاست
قانون سازی

فہرست

تقریظ استاد مکرم شیخ الحدیث حضرت مولاناسعید اللہ شاہ صاحب مدظلہ..................1
پیش لفظ 3
کیا راوی حدیث اور راوی فقہ کی ایک ہی شرائط ہیں؟ 5
مقدمہ 7
قرآن مجید کی حفاظت کا اہتمام..8
احادیثِ مبارکہ کی حفاظت کا اہتمام..10
قرآن مجید اور احادیثِ مبارکہ کے اہتمام میں فرق.................................11
احادیثِ مبارکہ اورروایاتِ فقہ کے اہتمام میں فرق.................................12
جرح و تعدیل کی بحث کا تعلق روایتِ حدیث سے ہے 13
قیاس کا تقاضا 15
نبی اکرم ﷺ پر جھوٹ باندھنے اور دوسروں پر جھوٹ باندھنے میں فرق............16
علامہ نوویؒ کا ایک بہترین کلام 16
حضرات فقہائے کرام و محدثین عظام روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات کا سا معاملہ کرتے ہیں.......20
راوی فقہ کے لیے فقہائے کرام کی ذکر کردہ شرائط کا مطلب 24
راوی حدیث اور راوی فقہ کے لیے مشروط" ضبط" میں فرق 24
راوی حدیث اور راوی فقہ کے لیے مشروط" عدالت "میں فرق........................25
دیانات اور روایتِ حدیث میں عدالت کی یہی تقسیم قیاس کے مطابق ہے 29
روایتِ حدیث اور روایتِ فقہ میں عینیت کے قائل فقہائے کرام کا موقف 30
وجہ اشتباہ...34
اصول حدیث کی اصطلاح میں عادل کا معیار بلند ہے.................................34

اصولِ فقہ میں مستور کی تعریف..36
اصولِ حدیث میں مستور کی تعریف...38
اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور راوی عادل ہوتا ہے...................................38
احناف کس مستور کی روایت قبول کرتے ہیں...42
حدیث قبول کرنے کے لیے امام صاحب کی بعض شرائط....................................43
روایتِ حدیث میں امام صاحب کی احتیاط...47
مستور کی بحث کا خلاصہ...50
دو شبہات کا ازالہ...52
اشتباہ پیدا ہونے کی وجہ..53
خاتمہ..54
(۱) روایتِ حدیث کے متعلق احناف پر دو اشکال اور ان کے جوابات.......................54
ایک مثال کے ساتھ وضاحت..57
حدیث مذکور محدثین کی نظر میں...61
جرح و تعدیل سے متعلق چند اہم امور...66
(۲) احناف دوسرے محدِّثین کی نسبت احادیثِ مبارکہ کو زیادہ قابلِ استدلال سمجھتے ہیں 70
(۳) کیا امام ابوحنیفہؒ حدیثِ مرسَل کے باب میں تساہُل کے شکار ہیں.....................71
پہلی بات (ائمہ اربعہ مرسَل روایت کو تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں)...................72
کیا مرسل روایت کے لیے تابعی کا کبیر ہونا ضروری ہے ؟.................................76
دوسری بات : احناف حدیثِ مرسَل کے قبول کرنے میں منفرد نہیں ہیں....................77
مرسل روایت کو قبول کرنے کی وجہ..81
جمہور محدِّثین اور امام شافعیؒ کا قول ایک جیسا ہے...83
تیسری بات (احناف ہر مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے)..................................86

مرسل روایت کی قبولیت کے لیےاحناف اور شوافع کی شرائط کا موازنہ.................87
مرسل روایت کی قبولیت کے لیےامام شافعی کی عائد کردہ شرائط 88
حدیثِ مرسل کے لیےامام ابوحنیفہؒ کی قائم کردہ شرائط 90
فقہائے کرام کے نزدیک حدیث مرسَل کا حکم...................................91
ایک شبہ کا ازالہ...92
مسند زیادہ قوی ہے یا مرسل ؟...95
ایک اہم بات 102
ایک وضاحت 102
خلاصہ...103
(۴)خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض کے وقت احناف کا موقف 104
(۵) کیا خبرِ واحد فقط ظن یا وہم کا فائدہ دیتی ہے 107
(٦) کیا خلافِ عقل وغیرہ وجوہ کی بنا پر ایک صحیح حدیث کو موضوع کہہ سکتے ہیں.....109

تقریظ استاد مکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا سعید اللہ شاہ صاحب مدظلہ

دار الایمان والتقویٰ پشاور

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے بلکہ روزِ روشن کی طرح واضح اور مشاہدہ ہے کہ صاحبِ کمال لوگوں کے ساتھ ہر دور میں لوگ حسد کرتے ہیں حتی کہ محسنینِ امت کو بھی معاف نہیں کیا گیا۔ انہی میں سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو حاسدین نے ان کی حیات میں جتنا تنگ کیا تو شاید کسی اور کے ساتھ یہ سلوک روا رکھا گیا ہو۔ اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے، کسی نے کیا اعتراض اٹھایا، کسی نے کیا، جو ان کی مناقب کی کتابوں میں درج ہیں، جن میں سے یہ بھی ہے کہ آپ اپنی رائے کو احادیثِ نبویہ علی صاحبھا الصلوٰۃ والتحیۃ پر مقدم کرتے ہیں جن کی وجہ سے اچھے خاصے محدثین اور اہلِ علم نے بھی جن کو حقیقتِ حال معلوم نہیں تھی ناراضگی کا اظہار کیا۔ لیکن حقیقت واشگاف ہونے پر نہ صرف امام صاحب کی فقاہت اور علمی مقام کا اعتراف کیا بلکہ امکانی صورت میں امام صاحب کے ہاتھ چھومے۔

حالانکہ امام صاحب کے اجتہاد، علمی مقام، فقاہت فی الدین، علمِ حدیث میں مہارت، تقویٰ وتورع پر جبال العلم کے اقوال مہر کی طرح ثبت ہیں۔

ان میں ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ امام صاحب کے اصولِ فقہ تو مضبوط ہیں لیکن اصولِ حدیث کمزور تھے، اور یہ اعتراض ناشی ہے اس سے کہ آپ کو فقہ میں تو مہارت تھی لیکن حدیث میں اتنی نہیں۔ لیکن عجیب بات ہے کہ علمِ فقہ

ماخوذ ہے کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ سے اور فرع ہے ان کا، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی کو فقہ اور اصولِ فقہ میں تو مضبوطی حاصل ہو اور حدیث اور اصولِ حدیث میں کمزوری ہو۔

اسی سلسلے میں ہمارے پیارے، عالم و فاضل مولوی صفدر صاحب نے اسی موضوع پر قلم اٹھا کر ایک علمی اور تحقیقی رسالہ مدلل انداز سے تحریر فرمایا ہے، جو بندہ نے بالاستیعاب دیکھا اور علمی ذوق رکھنے والے مطالعہ کے شائقین اہلِ علم کے لیے بہت ہی مفید پایا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس رسالہ کو عوام و خواص کے لیے نافع بنائے اور موصوف کو مزید علمی ترقیات سے نوازے اور اس رسالہ کو ان کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔

فقط: بندہ **سعید اللہ شاہ** دار الایمان والتقویٰ پشاور

2019/10/28ء

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی والصلاۃ والسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ۔اما بعد!

بہت عرصے سے یہ بات سننے میں آرہی تھی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے متبعین فقہی اعتبار سے تو بہت فائق ہیں، لیکن حدیث اور اصولِ حدیث میں ان کا درجہ دوسرے ائمہ کے درجہ کا نہیں۔

اور جب اس حوالہ سے مطالعہ کیا تو فقہاء و محدثین کی ایک جماعت کی تحریرات سے یہی تاثر ملا کہ احناف احادیثِ مبارکہ میں غیر ماہر اور اصولِ حدیث میں تساہل سے کام لیتے ہیں، اگرچہ فقہی لحاظ سے بہت مضبوط ہیں۔ اور احناف کے فقہائے کرام دفاعی انداز میں اس تاثر کو ختم کرنے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ احناف احادیثِ مبارکہ کی خدمت میں دوسروں سے کم نہیں ۔ پھر جب بندہ کو اپنی کتاب "تحفۃ العالم" میں اجتہاد کے موضوع پر لکھنے کے لیے مطالعہ کا کچھ موقع ملا تو معلوم ہوا کہ ایک مجتہد کو احادیثِ مبارکہ سے مضبوط مناسبت کے بغیر چارہ نہیں کیونکہ مجتہد کے اجتہاد کا محور ہی قرآن و حدیث ہے، لہٰذا بعض فقہا و محدثین کا احناف سے متعلق مذکورہ تاثر درست نہیں اس لیے کہ جب امام صاحب کو ایک مسلَّم عظیم فقیہ و مجتہد مانا جاتا ہے تو ان کا احادیث اور اصولِ حدیث پر مکمل دسترس سے انکار کوئی بنیاد نہیں رکھتا جس مقدار میں ان کی فقاہت و اجتہاد کا اعتراف کیا جاتا ہے اسی مقدار میں ان کی احادیث کے ساتھ مناسبت کا اعتراف بھی ضروری ہے۔

احادیثِ مبارکہ کی صحت و عدمِ صحت اور ان میں قوت و ضعف کی پہچان اصولِ حدیث سے ہوتی ہے تو جس کے اصولِ حدیث بہتر و مستحکم ہو اس کو ان اصولوں

کی روشنی میں احادیثِ مبارکہ کی قوت وضعف، صحت وخرابی وغیرہ جیسی وجوہ خوب معلوم ہوتی ہیں۔ اس کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس کے ہاں اس حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کسی حدیث کا ترک اس کے ناقابلِ استدلال ہونے کے باعث ہوتا ہے۔

اس تحریر سے مقصود امام صاحب کے اصولِ حدیث سامنے لانا ہے جن سے امام صاحب کی احادیث سے متعلق اصولوں میں انتہائی مضبوطی وبہتری معلوم ہوگی دوسرا امام صاحب کی احادیثِ مبارکہ سے قوی مناسبت معلوم ہوگی جس کے بغیر ایک مجتہد کا اجتہاد تام نہیں ہوتا، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ امام صاحب کی احادیث سے متعلق جو خدمات ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ خصوصاً احادیثِ مبارکہ کی قوت وضعف وغیرہ کے لیے تو امام صاحب نے جو اصول وضع کیے ہیں وہ اتنے سخت ہیں کہ اگر صحیحین کی روایات کو ان اصولوں پر پرکھا جائے تو ان کا ایک بڑا حصہ ناقابلِ استدلال ہوگا۔ لیکن چونکہ احناف میں سے ایک جماعت امام صاحب کی احادیث سے متعلق خدمات سے ناآشنا ہیں اس لیے بعض احناف خود ہی اپنے ائمہ کے متعلق غلط فہمی کے شکار ہیں۔ اور یہ غلط فہمی اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ گویا احناف تو فقہ میں امام صاحب کے مقلدین ہیں لیکن امام صاحب کے اصول حدیث نہ ہونے کی وجہ سے وہ امام صاحب کے مقلدین نہیں ہیں حالانکہ فقہ میں تقلید فرع ہے حدیث واصولِ حدیث میں تقلید کی۔

اس لیے اس کتاب میں امام صاحب کے متعلق اس قسم کی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا گیا ہے اور بعض فقہائے کرام ومحدثین عظام کی احناف کے متعلق بہتر تاثرات نہ پائے جانے کی وجوہات بیان کی گئی ہیں۔ اور ساتھ ہی حدیث قبول کرنے میں امام صاحب کی شرائط کی مضبوطی اور احتیاط کو بیان کیا گیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو علمائے کرام و طلبہ دونوں کے لیے نفع بخش بنائے۔ آمین

کیا راوی حدیث اور راوی فقہ کی ایک ہی شرائط ہیں؟

احناف کی بعض کتابوں میں یہ صراحت منقول ہے کہ روایتِ فقہ (مثلاً راوی کہے کہ قال ابوحنیفة رحمہ اللہ کذا) کو قبول کرنے کے لیے راوی میں ایسی شرائط اور اس درجہ کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہیں جو احکام کے باب میں روایتِ حدیث کے راوی میں پائے جانے ضروری ہیں۔ چنانچہ مبسوط میں ہے:

"فلا ینبغی لاحد ان یفتی الا من کان ھکذا الا ان یفتی شیئا قد سمعه فیکون حاکیا ما سمع من غیرہ بمنزلة الراوی لحدیث سمعه یشترط فیه ما یشترط فی الراوی من العقل والضبط والعدالة والاسلام لان الخبر کلام فلا یتحقق......الخ"

"پس کسی کے لیے بھی مناسب نہیں کہ فتوی دے مگر جو ان (مذکورہ شرائط) کے مطابق ہو۔ البتہ اگر وہ کسی ایسی چیز کا فتویٰ دے جسے کسی سے سنا ہو تو اس صورت میں وہ فقط ایک سنی ہوئی بات کا حکایت کرنے والا ہو گا جیسے حدیث کا راوی ہوتا ہے۔ تو اس میں بھی عقل، ضبط، عدالت اور اسلام جیسے وہ شرائط ملحوظ ہوں گے جو حدیث کے راوی میں ضروری ہوتے ہیں کیونکہ خبر ایک کلام ہے"۔(مبسوط:۱۶/ ۱۰۹)

جس کی وجہ سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اصولِ حدیث میں احناف کا منہج کمزور ہے کیونکہ وہ روایتِ فقہ اور روایتِ حدیث کے رواۃ میں فرق نہیں کرتے:

لیکن یہ تمام احناف کا قول نہیں ہے بلکہ بعض کا قول ہے، جبکہ بعض احناف کا

قول یہ ہے کہ روایتِ فقہ میں بعینہٖ ان شرائط کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ روایتِ فقہ کیلئے نسبتاً کم اور نرم شرائط ہیں جیسا کہ درسِ ترمذی میں بئر بضاعۃ کی بحث سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اس میں ہے:

.... امام طحاوی رحمہ اللہ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ کی مذکورہ روایت (بئر بضاعہ سے متعلق) واقدی سے مروی ہے اور واقدی ضعیف ہیں۔

بعض حضرات حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملے میں ضعیف ہے لیکن تاریخ و سیر میں وہ امام ہیں (حالانکہ اس تاریخی روایت پر فقہی مسئلہ کا دار و مدار ہے جس کو فقہائے کرام استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں تو یہ ایک تاریخی و فقہی روایت سمجھی جائے گی تو گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اگرچہ حدیث کے معاملے میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ و فقہ کے معاملہ میں ضعیف نہیں ہے)۔

(درس ترمذی ۱/ ۲۸۰)

اب یہ کہ کونسا قول پسندیدہ اور راجح ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ دوسرا قول راجح معلوم ہوتا ہے یعنی احکام کے باب میں روایتِ حدیث کے لیے راوی میں جتنی زیادہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے اتنی زیادہ شرائط کا پایا جانا روایتِ فقہ کے راوی میں ضروری نہیں، اسی طرح جو شرائط ان میں مشترک ہیں تو راوی حدیث میں وہ شرائط جس اعلی درجہ میں ضروری ہیں اس درجہ میں راوی فقہ میں ضروری نہیں۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے بطورِ تمہید ایک مقدمہ پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مقدمہ

کسی بھی قول و روایت کو اس وقت درست قرار دیا جاتا ہے جبکہ اس کے قائل و راوی پر صادق ہونے کا اطمینان ہو۔ اب یہ کہ یہ اطمینان کب اور کیسے حاصل ہوتا ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ اس اطمینان کا حصول مروی و مخبر بہ کے مراتب کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے اگر مروی و مخبر بہ بہت اہم ہے تو روایت و خبر پر اطمینان جلد حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس سے متعلق نتائج و احکامات بہت اہم ہوتے ہیں تو اس کے قبول کرنے کے لیے بڑی تفتیش کی جاتی ہے اس لیے اس کے راوی و مخبِر میں مضبوط شرائط کا پایا جانا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ زیادہ اہم نہیں ہے تو اطمینان جلد حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نتائج و احکامات اتنے اہم نہیں ہوتے جن سے کسی بڑے مفسدہ کے برپا ہونے کا خطرہ ہو تو اس کو جلد قبول کر لیا جاتا ہے اس لیے اس کے قبول ہونے کے لیے راوی و مخبر میں مضبوط شرائط کا پایا جانا بھی ضروری قرار نہیں دیا جاتا۔ یہ ایک بدیہی امر ہے ہمیں بھی بعض واقعات (جو زیادہ اہم نہ ہوں) میں اطمینان جلدی سے حاصل ہوتا ہے اور اگر اطمینان حاصل نہ بھی ہو تب بھی زیادہ اہمیت نہ دینے کی وجہ سے یوں ہی چھوڑ دیتے ہیں گویا کہ اطمینان حاصل ہوا ہے کیونکہ ان کے نتائج و احکامات اہم نہیں ہوتے۔

اور بعض واقعات (جو انتہائی اہم ہوں) میں اطمینان جلد حاصل نہیں ہوتا، بلکہ پوری تفتیش کے بعد ہی اطمینان حاصل ہوتا ہے کیونکہ ان کے نتائج و احکامات اہم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے بارے میں جتنا اہتمام کیا گیا ہے وہ حدیث کے بارے میں نہیں کیا گیا۔

قرآن مجید کی حفاظت کا اہتمام

چنانچہ قرآن مجید کی حفاظت کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون "اور ہم ہی نے قرآن نازل کیا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں"۔ اور قرآن کریم جمع کرنے کے بارے میں "تبیان" میں ہے:

"فقد كان لرسول الله ﷺ كتّاب للوحى كلما نزل شيئ من القرآن امرهم بكتابته مبالغة فى تسجيله و تقييده و زيادة فى الوثق والضبط والاحتياط الشديد فى كتاب الله عز وجل حتى تظاهر الكتابة الحفظ ويعاضد التسجيل المسطور ما اودعه الله فى الصدور وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة اختارهم رسول الله ﷺ.... الخ"

"رسول اللہ ﷺ کے پاس وحی لکھنے کے لیے چند صحابہ کرام تھے جب بھی قرآن کا کوئی حصہ نازل ہوتا تو آپ ﷺ انہیں لکھنے کا حکم دیتے تاکہ کتاب اللہ کو رقم کرنے، اس کی حفاظت میں خوب کوشش ہو اور اس میں زیادہ سے زیادہ توثیق اور مضبوطی پیدا کی جائے اور اس میں شدید احتیاط کیا جائے، یہاں تک کہ یہ کتابت حفظ کو ظاہر کر دے اور یہ تحریر سینوں میں چھپی اللہ تعالیٰ کی امانت کی تائید کرے۔ اور یہ کاتبین بہترین صحابہ کرام میں سے تھے جن کو رسول اللہ ﷺ نے منتخب فرمایا تھا"۔

(التبیان فی علوم القرآن:۷۷)

اس کی ترتیب کے بارے میں تبیان میں ہے:

"ولهذا اتفق العلماء على ان جمع القرآن توقيفى يعنى ان ترتيبه بهذه الطريقة التى نراه عليها اليوم فى المصاحف انما هو بامر الله ووحى من الله

فقد ورد ان جبریل علیہ السلام کان ینزل بالآیۃ اوالآیات علی النبی فیقول له : یا محمد ان الله یا مرك ان تضعها علی راس کذا من سورۃ کذا وکذلك کان الرسول یقول للصحابۃ : ضعوھا فی موضع کذا ’’۔

’’اسی لیے علما کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کا جمع کرنا توقیفی ہے یعنی جس ترتیب سے ہم آج مصاحف میں جمع ہوا اسے دیکھ رہے ہیں یہ صورت اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی وحی کے مطابق ہے ۔ لہٰذا روایات میں وارد ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کوئی آیت یا کئی آیات لے کر نازل ہوتے اور فرماتے کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم فرمایا ہے کہ اس آیت کو فلاں سورت کی فلاں جگہ رکھ دیں اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام سے فرماتے کہ اس کو فلاں جگہ رکھ دو‘‘۔

(التبیان فی علوم القرآن:۷۸)

اس طرح قرآن مجید کی روایت کرنے میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے انتہائی کوشش واحتیاط اور مضبوطی منقول ہے، تبیان میں ہے:

’’وبلغ من شدۃ حرصه واحتیاطه انه کان لا یقبل شیئا من المکتوب حتی یشهد شاهدان عدلان انه کتب بین یدی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یدل علیه الحدیث الذی رواہ ابو داؤد فی سننه قال : قدم عمر فقال من کان تلقی من رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم شیئا من القرآن فلیات به وکانوا یکتبون ذلك فی الصحف والالواح والعسب وکان لا یقبل من احد شیئا حتی یشهد شاهدان‘‘۔

’’اور ان (زید بن ثابت رضی اللہ عنہ) کا (قرآن کی حفاظت) کا شوق اور احتیاط اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ آپ کسی کا مکتوب اس وقت تک قبول نہ کرتے جب تک دو عادل گواہ اس بات

کی گواہی نہ دیتے کہ اس (راوی) نے یہ (آیتیں) رسول اللہ ﷺ کے سامنے لکھی ہیں۔ اس بات پر ابوداؤد کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے اپنی سنن میں نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ آئے اور فرمایا کہ جس کسی نے رسول اللہ ﷺ سے قرآن کا کوئی حصہ حاصل کیا ہو تو وہ اسے حاضر کرے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کو مختلف صحیفوں، تختیوں اور کھجور کے پتوں پر لکھتے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کسی سے بھی کوئی (قرآنی حصہ) قبول نہ فرماتے یہاں تک کہ دو گواہ گواہی پیش کرتے"۔ (التبیان:۸۱)

اس احتیاط کا اندازہ اس سے لگائیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ روایت قرآن پر گواہ طلب کرتے تھے، بلکہ ایک روایت میں تو کتابت حدیث سے ممانعت آئی ہے لا تکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحه "میری باتوں کو نہ لکھا کرو اور جس کسی نے قرآن کے علاوہ میری باتوں میں سے کچھ لکھا ہو تو وہ اسے مٹا دے" (مسلم) جس کو بعض علمائے کرام نے قرآن مجید کے ساتھ اختلاط کے احتمال پر حمل کیا ہے۔ یعنی احادیث مبارکہ اس لیے نہ لکھیں تاکہ قرآن مجید اور احادیث مبارکہ آپس میں خلط ملط نہ ہو جائیں (اگرچہ کتابتِ حدیث کے ترک کی وجہ سے کچھ احادیثِ مبارکہ کے ضائع ہونے یا ان کی صحت کو نقصان پہنچنے کا احتمال تھا لیکن اس کے باوجود قرآن مجید کے ساتھ خلط ملط ہونے کے احتمال کو برداشت نہ کیا گیا۔

احادیثِ مبارکہ کی حفاظت کا اہتمام

اب احادیثِ مبارکہ کی اہتمام سے متعلق چند روایات دیکھ لیجیے تاکہ روایتِ قرآن سے موازنہ کرنے میں آسانی ہو:

☆ وعن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ نضر الله عبدا سمع مقالتی

فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الی من هو افقه منه۔

”حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس بندے کو تروتازہ رکھے جو میری بات سنے، اسے محفوظ کرے اور یاد کرے اور (آگے دوسروں تک) پہنچادے کیونکہ کئی فقہ کے جاننے والے (خود) فقیہ نہیں ہوتے اور کئی فقہ کو کسی ایسے شخص کے پاس پہنچانے والا ہوتا ہے جو اس سے زیادہ فقیہ ہو“۔(مشکوٰۃ:۱/ ۶۷)

☆ وعن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول نضر الله امرا سمع منا شیئا فبلغه کما سمعه فرب مبلغ اوعی له من سامع۔

”حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد مبارک سنا کہ اللہ تعالیٰ اس بندے کو تروتازہ رکھے جو ہم سے کچھ سنے اور اسے اسی طرح پہنچائے جس طرح اس نے سنا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات سننے والے سے وہ بندہ زیادہ محافظ ہوتا ہے جس کے پاس بات پہنچائی جائے“۔(حوالہ بالا)

☆ وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار۔

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا میری طرف کوئی بات منسوب کرنے سے ڈرو مگر وہ بات جو تم یقینی طور پر جانتے ہو۔ پس جس نے قصداً مجھ پر جھوٹ باندھا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے“۔(مشکوٰۃ:۱/ ۳۵)

قرآن مجید اور احادیثِ مبارکہ کے اہتمام میں فرق

روایتِ قرآن میں جتنا اہتمام کیا گیا ہے روایتِ حدیث میں اتنا نہیں کیا گیا

ہے، قرآن مجید کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے اور ترتیب بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہے، پھر نبی کریم ﷺ کی نگرانی میں لکھا گیا ہے اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی نگرانی میں جمع کیا گیا ہے اور اس کی روایت کرنے میں جو احتیاط و اہتمام کیا گیا۔ یہ سارے امور روایتِ حدیث میں نہیں پائے جاتے اگرچہ مذکورہ روایات میں احادیثِ مبارکہ کے حوالہ سے بھی کافی اہتمام و تاکید بیان ہوئی ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ کو صحیح اور یقینی طور پر محفوظ کرنے کے بعد ہی دوسروں تک پہنچائیں اس سے پہلے نہ پہنچائیں۔

اس طرح نبی کریم ﷺ پر عمداً جھوٹ باندھنے پر جو وعید (فلیتبوأ مقعدہ من النار) "وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے" آئی ہے وہی وعید قرآن مجید میں بغیر علم کے فقط رائے قائم کرنے پر آئی ہے چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من قال فی القرآن برأیه فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ "جس نے قرآن مجید میں اپنی رائے سے (بغیر کسی علم کے) کچھ کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے" (مشکوٰۃ:۱/ ۳۵) یہ قرآن مجید کے معاملے میں انتہائی درجے کی احتیاط کرنے کی دلیل ہے۔

احادیثِ مبارکہ اور روایاتِ فقہ کے اہتمام میں فرق

جب احادیثِ مبارکہ شارع علیہ السلام کی طرف سے قرآن مجید کی تشریح و تفسیر، وحی خفی اور اصولِ دین میں سے ہونے کے باوجود ان کی روایت اور روایتِ قرآن کے اہتمام و مضبوطی میں کافی فرق ہے تو روایتِ حدیث اور روایتِ فقہ کے اہتمام و شرائط میں ضرور فرق ہو گا، کیونکہ فقہ نہ تو اصولِ دین میں سے ہے اور نہ ہی تمام احادیثِ

مبارکہ کی تشریح و تفسیر ہے بلکہ ائمہ کرام کے استنباطات ہیں اور ان کی طرف سے فقط ان آیاتِ مبارکہ اور احادیث کی تشریحات ہیں جو کہ ایک مکلّف کے احکام فعلیہ عملیہ سے متعلق ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ ''الاسناد من الدین'' کا مقولہ حضرات محدثین کے ہاں تو بہت مشہور اور کارآمد ہے لیکن فقہائے کرام کے ہاں روایتِ فقہ میں نہ تو مشہور ہے اور نہ ہی اس قدر کارآمد ہے، چنانچہ حضرات محدثین فرماتے ہیں....

''بل یکتسب الحدیث صفة من القوة والضعف وبین بین بحسب اوصاف الرواة ....اوبحسب الاسناد من الاتصال والانقطاع والارسال والاضطراب ونحوھا''۔

''بلکہ حدیث کو جو قوت، ضعف یا درمیانے درجے کی صفت حاصل ہوتی ہے وہ راویوں کے اوصاف ....یا سند کے متصل یا منقطع یا مرسل یا مضطرب ہونے وغیرہ سے ہوتی ہے''۔(ظفر الامانی:۸۳)

جرح وتعدیل کی بحث کا تعلق روایتِ حدیث سے ہے

اسی طرح جرح و تعدیل کی بحث روایتِ حدیث میں تو ہوتی ہے، بلکہ جرح وتعدیل کی بحث تو خود احادیثِ مبارکہ سے احادیثِ مبارکہ کے بارے میں ہی ثابت ہے جیسا کہ احادیثِ مبارکہ کے مختلف الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں مثلاً سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا، سمع منا شیئا فبلغہ کما سمعہ-اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار وغیرہ۔(جو کہ پہلے گزر چکے)

ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیثِ مبارکہ کی روایت اس وقت کی جائے جب کہ ان کی درستگی کے بارے میں ظن غالب بلکہ یقین حاصل ہو جائے اور یہ

اس وقت حاصل ہوتا ہے جب راویوں سے متعلق معلومات ہو جائیں کہ یہ راوی مثلاً ثقہ ہے،اس کی روایت قابلِ استدلال ہے یا یہ غیر ثقہ ہے جس کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہے وغیرہ۔ پھر ان کے حالات کی وجہ سے احادیث میں قوت اور ضعف پیدا ہوتا ہے جیسا کہ حضرات محدثین فرماتے ہیں:

"بل یکتسب الحدیث صفة من القوة والضعف وبین بین بحسب اوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ وخلافها وبین ذلك"۔

"بلکہ حدیث کو جو قوت، ضعف یا درمیانے درجے کی صفت حاصل ہوتی ہے وہ راویوں کے اوصاف یعنی عدالت، پختگی، یاداشت اور ان(اوصاف) کے خلاف اور ان کے درمیانے(درجے میں حاصل)ہونے سے حاصل ہوتی ہے"۔(ظفر الامانی:۸۳)

اور راوی کے ان حالات کا پتہ جرح وتعدیل کے زریعہ سے ہوتا ہے چنانچہ جب راوی کی حالت عمدہ ہو یعنی اس میں صفات اعلیٰ درجہ کے موجود ہوں کہ عدالت کی دونوں اقسام (ظاہری و باطنی) اس میں موجود ہوں اس طرح ضبط وغیرہ صفات اعلیٰ درجہ کے ہوں تو حدیث میں قوت پیدا ہوگی ورنہ پھر اس کو ضعیف قرار دیا جائے گا، لیکن جرح وتعدیل کی بحث نہ تو فقہی روایات میں ہوتی ہے اور نہ ہی خصوصیت کے ساتھ احادیثِ مبارکہ میں جرح وتعدیل کا تذکرہ فقہی روایات کے بارے میں منقول ہے۔

تو واضح بات ہے کہ روایتِ فقہ کے راوی میں ان اوصاف کا پایا جانا ضروری نہیں ہو گا جن اوصاف کا راوی حدیث میں پایا جانا ضروری ہیں بلکہ اس کو قبول کرنے کے لیے راوی میں فقط اتنے اوصاف کا پایا جانا ضروری ہو گا جن کی وجہ سے اس کی جانبِ صدق کا راجح ہونا معلوم ہو جائے جو ایک راوی میں فقط عدالتِ

ظاہرہ پائے جانے سے حاصل ہو جاتا ہے جس طرح دیانات کی روایت قبول ہونے کے لیے ایک مُخبِر میں فقط عدالتِ ظاہرہ کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ فقہائے کرام روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات کی طرح معاملہ کرتے ہیں (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) اس طرح ضبط بھی اس درجہ میں ضروری نہ ہو گا جس درجہ میں راوی حدیث میں ضروری ہوتا ہے۔

قیاس کا تقاضا

ظاہر بھی یہی ہے کہ روایتِ حدیث کے لیے سخت شرائط اور جرح و تعدیل کا نظم ہو تا کہ دین کا حلیہ نہ بدل جائے کیونکہ اگر شارع علیہ السلام کی طرف غلط اقوال کی نسبت کی جائے تو ان کی وجہ سے قرآن مجید کی تشریح، عقائد اور فقہی قواعد و جزئیات کے استنباط وغیرہ تمام دینی امور میں تمام مسلمانوں کو تا قیامت غلطیاں لاحق ہو سکتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ حدیث میں غلط بیانی پر بہت سخت وعید آئی ہے، حدیث شریف میں ہے من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار "جس نے قصداً مجھ پر جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے"۔ (مسلم شریف)

اس کے بر عکس اگر روایتِ فقہ میں کسی امام کی طرف کسی قول کی غلط نسبت کی جائے تو اس سے اتنی غلطیاں پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہی اتنا فساد برپا ہوتا ہے کیونکہ امام کا قول تو صاحبِ شرع کے قول کی طرح نہیں البتہ ایک غیر مجتہد مقلد کے لیے دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی غلط بیانی پر اتنی سخت وعید نہیں آئی ہے چنانچہ حدیث میں ہے: من افتی بغیر علم کان اثمہ علی من افتاہ "جس نے بغیر علم کے فتویٰ دیا تو اس کا گناہ فتویٰ دینے والے پر ہو گا"۔ (ابوداؤد)

نبی اکرم ﷺ پر جھوٹ باندھنے اور دوسروں پر جھوٹ باندھنے میں فرق

احادیثِ مبارکہ میں نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے اور دوسروں پر جھوٹ باندھنے میں واضح فرق موجود ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت ہے:

فقال المغيرة سمعت رسول الله ﷺ يقول ان كذبا علی ليس ككذب علی احد فمن كذب علی متعمدا فليتبوأ مقعده من النار۔

"مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ بے شک مجھ پر جھوٹ باندھنا کسی دوسرے آدمی پر جھوٹ باندھنے جیسا نہیں، بلکہ جس نے مجھ پر قصداً جھوٹ باندھا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے"۔

علامہ نووی رحمہ اللہ کا ایک بہترین کلام

اس حدیث شریف پر علامہ نووی رحمہ اللہ نے مسلم شریف کی شرح میں ایک بہترین کلام کیا ہے، اس کے بعض اقتباسات یہاں بھی پیش کیے جاتے ہیں جن سے احادیث مبارکہ کی انتہائی حساسیت معلوم ہوتی ہے، ایک یہ کہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے سے آدمی کے کافر ہو جانے میں اختلاف ہے اگرچہ مشہور قول عدمِ کفر کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"الثانية تعظيم تحريم الكذب عليه ﷺ وانه فاحشة عظيمة وموبقة كبيرة ولكن لا يكفر بهذا الكذب الا ان يستحله هذا هو المشهور من مذاهب العلماء..... الخ"۔

"دوسری بات آپ ﷺ پر جھوٹ باندھنے کی حرمت کا (عام گناہوں سے) بڑا ہونا، اور یہ کہ یہ عظیم گناہ اور بہت بڑا مہلک ہے لیکن اس جھوٹ باندھنے سے کوئی کافر

نہیں ٹھہرے گا البتہ اگر وہ اس کو حلال شمار کرے۔ یہی قول مذاہبِ علما میں سے مشہور قول ہے............. الخ"۔

دوسرا یہ کہ جس نے نبی کریم ﷺ پر ایک مرتبہ ایک حدیث میں عمداً جھوٹ باندھا تو اس کی ساری روایات باطل ہو جاتی ہیں۔ فرماتے ہیں:

"ثم انه من کذب علیه ﷺ عمداً فی حدیث واحد فسق وردت روایاته کلها وبطل الاحتجاج بجمیعها"۔

"پھر یہ ہے کہ جس نے قصداً آپ ﷺ پر کسی ایک بھی حدیث میں جھوٹ باندھا تو وہ فاسق ہو جائے گا اور اس کی تمام روایات مردود ہو جائیں گی اور ان تمام روایات کو بطورِ حجت پیش کرنا باطل ہو جائے گا"۔

تیسرا یہ کہ اگر وہ جھوٹ سے توبہ کرلے پھر بھی مشائخ کی ایک بڑی جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس کی توبہ روایت میں اثر نہیں کرتی، وہ ہمیشہ کے لیے مردود الروایۃ ہو گا اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ توبہ کے بعد اس کی روایت قبول ہو گی فرماتے ہیں:

"فلو تاب وحسنت توبته فقد قال جماعة من العلماء منهم احمد بن حنبل وابوبکر الحمیدی شیخ البخاری وصاحب الشافعی وابوبکر الصیرفی من فقهاء اصحابنا الشافعین واصحاب الوجوه منهم و متقدمین فی الاصول والفروع لا تؤثر توبته فی ذلك ولا تقبل روایته ابدا بل یحتم جرحه دائما..... ولم ار دلیلا لمذهب هؤلاء ویجوز ان یوجه بان ذلك جعل تغلیظا و زجرا بلیغا عن الکذب علیه ﷺ لعظم مفسدته فانه یصیر شرعا مستمرا الی

يوم القيامة بخلاف الكذب على غيره والشهادة فان مفسدتهما قاصرة ليست عامة"۔

"پس اگر اس نے توبہ کی اور اس کی توبہ پکی ثابت ہوئی تو علما کی ایک جماعت جن میں احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور ابو بکر الحمیدی جو امام بخاری رحمہ اللہ کے استاد اور امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں اور ابو بکر صیرفی رحمہ اللہ جو ہمارے شوافع کے فقہا، اصحابِ وجاہت اور اصول وفروع میں بہت آگے کے لوگوں میں سے ہے (ان سب) کا قول یہ ہے کہ اس میں اس کی توبہ کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا اور ہمیشہ کے لیے اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جائے گی بلکہ اس پر یہ جرح ہمیشہ کے لیے لازم ہوگا..........۔میں نے ان علما کے مذہب کے لیے کوئی دلیل نہیں دیکھی البتہ اس کی یہ توجیہ ممکن ہے کہ ان کا یہ قول آپ ﷺ پر جھوٹ باندھنے سے (منع کرنے میں) شدت اور بڑے زجر کی بنیاد پر ہو کیونکہ وہ بہت بڑا مفسدہ ہے، اس لیے کہ یہ جھوٹ قیامت تک کے لیے مستقل دینی حیثیت لے سکتا ہے جبکہ آپ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی پر جھوٹ باندھنا یا (غلط) شہادت دینا ایسا نہیں کیونکہ اس کا فساد کم ہے، عام نہیں"۔

چوتھا یہ کہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہے کہ یہ روایت احکام کے قبیل سے ہے یا ترغیب وترہیب کے قبیل سے ہے، فرماتے ہیں:

لا فرق فی تحریم الکذب علیہ ﷺ بین ما کان فی الاحکام وما لا حکم فیہ کالترغیب والترھیب والمواعظ وغیر ذلك فکله حرام من اکبر الکبائر واقبح القبائح باجماع المسلمین.....الخ

"آپ ﷺ پر جھوٹ باندھنے میں اس حیثیت سے کوئی فرق نہیں کہ وہ احکام سے

متعلق ہے یا کسی حکم کے بجائے ترغیب وترھیب یا مواعظ وغیرہ سے متعلق ہے پس یہ سب کچھ حرام، کبائر میں سے بڑا کبیرہ گناہ اور قبیح حرکات میں انتہائی قبیح حرکت ہے جو کہ مسلمانوں کے اجماع سے ثابت ہے"۔

پانچواں یہ کہ حدیث صحیح یا حسن کو صیغۂ جزم سے نقل کیا جائے اور حدیث ضعیف کو صیغۂ جزم سے نقل نہ کیا جائے۔ فرماتے ہیں:

ولهذا قال العلماء ينبغي لمن اراد رواية حديث او ذكره ان ينظر فان كان صحيحا او حسنا قال قال رسول الله ﷺ كذا او فعله او نحو ذلك من صيغ الجزم وان كان ضعيفا فلا يقل قال او فعل او امر او نهى وشبه ذلك من صيغ الجزم بل يقول روى عنه او جاء عنه كذا او يروى او يذكر او يحكى او يقال بلغنا وما اشبهه۔

"اسی لیے علما فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی حدیث کی روایت یا حدیث ذکر کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو چاہیے کہ وہ یہ دیکھ لے کہ یہ حدیث اگر صحیح یا حسن ہے تو یوں کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا ہے یا اس طرح کام کیا ہے۔ یا اسی طرح کے اور ایسے الفاظ استعمال کرے جو جزم ویقین پر دلالت کرتے ہوں۔ اور اگر وہ حدیث ضعیف ہے تو اس طرح نہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا یہ کام کیا یا یہ حکم دیا یا اس سے منع کیا یا اس طرح کے الفاظ استعمال نہ کرے جو جزم پر دلالت کرتے ہوں بلکہ یوں کہے "ان سے روایت کیا گیا ہے، یا ان کی طرف سے یہ بات آئی ہے، یا روایت کی جاتی ہے، یا بیان کیا جاتا ہے، یا حکایت کی جاتی ہے، یا یوں کہا جائے گا کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے، یا اس طرح کے کوئی اور الفاظ"۔ (شرح مسلم للنووی رحمہ اللہ ۱/۸)

فتح الملہم میں یہ "فرق" حدیث مذکور کے تحت اس طرح ذکر ہے:

قال الحافظ : والحکمۃ فی التشدید فی الکذب علی النبی ﷺ واضح فانہ مخبر عن اللہ فمن کذب علیہ کذب علی اللہ عزوجل.....الخ

"حافظ نے فرمایاہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے کے بارے میں اس شدت کی حکمت واضح ہے کیونکہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دیتے ہیں پس جو کوئی رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھے گویا اس نے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھا"۔

(فتح الملہم: ۱/ ۳۳۵)

حضرات فقہائے کرام و محدثین عظام روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات کا سا معاملہ کرتے ہیں

حضرات فقہائے کرام و محدثین عظام کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات جیسا معاملہ کرتے ہیں کہ جس طرح دیانات کے راوی میں فقط عدالت ظاہری کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، اسی طرح روایتِ فقہ میں بھی راوی میں فقط ظاہری عدالت کی بنا پر اس کا قول قبول کرتے ہیں اور روایتِ حدیث کی طرح راوی کی صفات اور سند کے اتصال و عدم اتصال سے بحث نہیں کرتے مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا شاگرد ابو عصمہ رحمہ اللہ پر حضرات محدثین کی ایک جماعت شدید قسم کی جرح کرتی ہے (اگرچہ درست یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اہلِ صدق و دیانت میں سے ہے جیسا کہ علامہ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ نے ظفر الامانی کی تعلیق میں اس کے متعلق تفصیلی کلام کیا ہے)

لیکن ساتھ ہی حضرات محدثین و فقہائے کرام ابو عصمہ رحمہ اللہ کے ان فقہی روایات کو قبول کرتے ہیں جو انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہیں اور ان

فقہی روایات میں اس کے اوصاف بیان نہیں کرتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایتِ فقہ میں راوی کے اوصاف اس درجہ ضروری قرار نہیں دیتے جس درجہ میں روایتِ حدیث کے راوی میں ضروری قرار دیتے ہیں۔ البتہ ابو عصمہ رحمہ اللہ نے امام صاحب سے بنو ہاشم کی زکوٰۃ سے متعلق جو روایت نقل کی ہے چند علمائے کرام ان کے اوصاف کی وجہ سے اس فقہی روایت کو قبول نہیں کرتے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو عصمہ رحمہ اللہ پر ان کا جرح فقط اسی ایک فقہی روایت میں ہے، اس لیے کہ ابو عصمہ جو دوسری فقہی روایات نقل کرتے ہیں وہاں پر ان حضرات کی طرف سے ابو عصمہ رحمہ اللہ کی وجہ سے ان روایات کی تردید نہیں ملتی۔

اس طرح بعض فقہائے کرام تو بعض دفعہ تخریجاتِ کرخی اور رازی کو ائمہ ثلاثہ کے اقوال کہتے ہیں جو کہ روایتِ فقہ میں انتہائی گنجائش کا تقاضا کرتا ہے جبکہ حضرات محدثین روایتِ حدیث میں روایت بالمعنی کے درست ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کرتے ہیں اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ فقط صحابہ کرام کی روایت بالمعنی قبول ہوتی ہے یا صحابہ کرام کے ساتھ تابعین کی بھی قبول ہوگی پھر یہ کہ حضرات محدثین روایت بالمعنی کی صورت میں ازروئے احتیاط او کما قال علیہ السلام وغیرہ جیسے الفاظ کہنے کو زیادہ مناسب سمجھتے ہیں لیکن روایتِ فقہ میں ان امور کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ جیسا کہ جامع صغیر کے بعض مسائل کے بارے میں امام حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مبسوط ہی کے مسائل ہیں مگر دوسرے الفاظ میں ان کا اعادہ ہے۔

وقسم اعادہ ھا ھنا بلفظ اخر واستفید من تغییر اللفظ فائدۃ لم تکن مستفادۃ باللفظ المذکور فی الکتب۔

”اور ایک وہ ہے قسم جس کا انہوں نے یہاں دوسرے الفاظ سے دوبارہ ذکر کیا اور لفظ کی اس تبدیلی سے وہ فائدہ حاصل ہوا جو دوسری کتب میں مذکورہ الفاظ سے حاصل نہیں ہو رہا تھا“۔ (اصول الافتاء و آدابہ ص ۱۴۳)

اسی طرح فقہائے کرام ائمہ ثلاثہ کے لیے اپنی طرف سے دلائل پیش کرتے ہیں پھر ان کی نسبت ائمہ ثلاثہ کی طرف کی جاتی ہیں بلکہ بعض حضرات تو اس بات کی کسی قدر تصریح کرتے ہیں کہ روایتِ حدیث اور دیگر علوم میں فرق ہے۔ چنانچہ تہذیب التہذیب میں ہے:

وقال الحاکم ابو عصمة مقدم فی علومه الا انه ذاهب الحدیث بمرة۔

”اور حاکم نے فرمایا ہے کہ ابو عصمہ اپنے علوم میں بہت ماہر ہیں البتہ علم حدیث میں وہ یکسر ضعیف ہے“۔ (تھذیب التھذیب: ۱۰/ ۴۸۸)

اس کے علاوہ بعض دوسرے محدثین ایک طرف تو اس کو علوم میں بطورِ وصف ”جامع“ وغیرہ کا لقب دیتے ہیں اور دوسری طرف اس کو حدیث کے باب میں مجروح قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح اسی کتاب کی ابتدا میں درس ترمذی کے حوالہ سے واقدی کے بارے میں تفصیل گزر چکی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض حضرات حنفیہ کے نزدیک واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہے لیکن تاریخ و فقہ کے معاملہ میں ضعیف نہیں ہے۔

اگر روایتِ فقہ میں سند اور صفاتِ راوی کے لحاظ سے وہ امور ضروری ہوں جو روایتِ حدیث کے لیے ضروری ہیں تو پھر مسائلِ نوادر جو کہ امام محمد رحمہ اللہ کی ظاہر روایت کے علاوہ دوسری کتابوں، امام حسن ابن زیاد رحمہ اللہ کی کتاب، امالی ابو یوسف رحمہ اللہ اور

اصحابِ مذہب سے فقہائے کرام کے منفرد طور پر منقول اقوال کو اعتبار نہیں دینا چاہیے کیونکہ یہ سارے مسائل ہم کو ظاہر الروایت کی طرح صحیح روایت سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ ان کی روایت میں ضعف ہے جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ کی ظاہر روایت والی کتابوں کے علاوہ ان کی دوسری کتابوں کے بارے میں فرماتے ہیں:

وانما قیل لھا غیر ظاھرۃ الروایۃ لانھا لم تروعن محمد بروایات ظاھرۃ ثابتۃ صحیحۃ کالکتب الاولی۔

"اور اس کو غیر ظاہر روایت اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ سے ظاہر، ثابت، صحیح روایات سے روایت نہیں کیا گیا جیسا کہ پہلی کتابیں ہیں"۔(شرح عقود رسم المفتی:١٧)

بلکہ ان میں سے بعض کتابوں کے جمع کرنے والے صحیح طور پر معلوم بھی نہیں اور ان میں اختلاف ہے۔

لیکن اس کے باوجود احناف مسائلِ نوادر کو اعتبار دیتے ہیں، بلکہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ تو ظاہر الروایۃ اور مسائلِ نوادر میں فرق ہی نہیں کرتے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

انہ یختار من روایات الامام ابی حنیفۃ ما کان اقرب الی الحدیث سواء کان من الروایات النادرۃ او غیر المشھورۃ عنہ۔

"امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایات میں سے وہی معتبر ہوں گی جو حدیث کے قریب ہوں اگرچہ وہ نادر الروایات یا غیر مشہور روایات کیوں نہ ہوں"۔ (اصول الافتاء وآدابہ:١٦٧)

حالانکہ احناف احکام کے باب میں ضعیف حدیث کو (جب تک کہ کسی وجہ سے اس میں قوت نہ آئے) قبول نہیں کرتے۔ ان سارے امور سے معلوم ہوتا ہے

کہ احناف روایتِ فقہ کے ساتھ دیانات جیسا معاملہ کرتے ہیں جبکہ بعض فقہاء نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے۔ ①

راوی فقہ کے لیے فقہائے کرام کی ذکر کردہ شرائط کا مطلب

جو فقہائے کرام فقہ کے راوی میں حدیث کے راوی کی طرح صفات لازم قرار دیتے ہیں شاید ان کا مطلب یہ ہو کہ راوی فقہ میں مطلقاً اسلام، عقل، ضبط اور عدالت کا پایا جانا تو ضروری ہے کیونکہ ان اوصاف کے بغیر کوئی بھی دینی روایت قبول نہیں اور یہ درست بھی ہے۔ لیکن یہ اوصاف جس درجہ میں راوی حدیث میں ضروری ہیں اس درجہ میں راوی فقہ میں ضروری نہیں، مثلاً ضبط کو لیجیے۔

راوی حدیث اور راوی فقہ کے لیے مشروط "ضبط" میں فرق

ضبط کے بغیر کسی بھی راوی و مخبر کی روایت و قول کا اعتبار نہیں کیونکہ جب ضبط و یاداشت نہ ہو گی تو قبولیت کیسے ہو گی۔

لیکن حدیث کے راوی میں جس قدر مضبوط ضبط کی ضرورت ہے اس قدر فقہ کے راوی میں ضروری نہیں جیسا کہ "نور الانوار" وغیرہ میں روایتِ حدیث کی بحث میں ضبط کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے:

هو سماع الكلام ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على إسائة الظن

---

① یہاں شہادت کا تذکرہ نہیں کیا جیسا کہ بعض حضرات کرتے ہیں اس لیے کہ روایت حدیث شہادت کی طرح نہیں لہذا راوی حدیث اور شاہد کی شرائط میں فرق ہو گا.وعلى هذا فعدم الحد مختص بالشهادة لما ذكرنا ورواية الخبر ليس في معناها۔(التقرير والتحبير:۳۲۷/۲) اگرچہ دیانات میں سے بھی نہیں ہے لیکن کچھ مشابہت کی وجہ سے بعض حضرات کو اشتباہ لاحق ہوا ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔

بنفسہ إلی حین أدائہ۔

”ضبط کلام کا سننا، پھر اس کا اپنے معنی مراد کے ساتھ سمجھنا، پھر اس پر اپنے پوری طاقت صرف کر کے یاد کرنا، پھر اس کے حدود کی حفاظت کرتے ہوئے اس پر قائم رہنا اور اس کی ادائیگی تک خود پر بد گمان رہتے ہوئے مذاکرے کے ذریعے اس کی نگرانی کرنا“۔ (نور الانوار:۱۸۲)

یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت حدیث نقل کرنے سے بہت کتراتے تھے۔ اس کے برعکس روایتِ فقہ دیانات میں سے ہے اور دیانات کے راوی کے بارے میں تو عام طور پر ضبط کا تذکرہ تک نہیں ہوتا اور جہاں ہوتا ہے وہ کسی مبالغہ کے بغیر ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیانات کے راوی میں ضبط کم مرتبہ میں پایا جانا بھی کافی ہے۔

راوی حدیث اور راوی فقہ کے لیے مشروط ”عدالت“ میں فرق

عدالت دو قسم پر ہے ایک ظاہری عدالت دوسری باطنی عدالت ہے۔ دیانات میں فقط ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جاتا ہے جیسا کہ إخبار بنجاسۃ الماء ”پانی کے نجس ہونے کی خبر دینا“ وغیرہ میں فقط ظاہری عدالت ہی کافی ہے:

ویقبل فی الدیانات قول العبد والاماء اذا کانوا عدولا لترجح جانب الصدق فی خبرھم۔

”اور دیانات میں غلاموں اور لونڈیوں کی بات بھی قبول کی جائے گی جبکہ وہ عادل ہوں کیونکہ ان کی خبر میں (عدالت پائے جانے کی وجہ سے) صدق کی جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے“۔

دیکھیں یہاں عدالت باطنی کا پایا جانا ضروری نہیں اس لیے تو خبر دینے والوں کے متعلق تفتیش کا حکم نہیں ہے۔

علامہ طحاوی رحمہ اللہ دیانات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان میں عادل اور غیر عادل کا قول قبول ہوتا ہے علامہ طحاوی رحمہ اللہ کے اس قول سے متعلق بنایہ میں ہے:

وقول الطحاوی عدلا او غیر عدل ان یکون مستورا یعنی غیر معروف العدالة فی الباطن۔

"اور امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کہ خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل کا مطلب یہ ہے کہ وہ مستور ہو یعنی اس کی باطنی عدالت معلوم نہ ہو"۔

بنایہ میں دوسری جگہ ہے:

وفی التحفة تکفی العدالة الظاهرة ...... وفی جوامع الفقه قال الطحاوی..... معناه العدل بحکم الاسلام۔

"اور تحفہ (کتاب) میں ہے کہ صرف عدالت ظاہرہ کافی ہے......... اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا................. اس کا معنی ہے کہ وہ عادل ہے اسلام کی وجہ سے"۔

اور مبسوط میں ہے:

الاتری ان اخبار اهل الاهواء فی الدیانات لا یقبل وهو اوسع من الشهادة فلان لا تقبل شهادتهم اولی۔

"کیا تم نہیں دیکھتے کہ خواہش پرستوں کے اخبار دینیات میں قبول نہیں ہوتے حالانکہ اخبار کے معاملہ میں شہادت سے زیادہ وسعت ہے لہٰذا ان کی شہادت بطریق اولیٰ قبول نہیں ہوگی"۔

یہ قول(وھو اوسع من الشھادۃ)اس پر دلالت کرتا ہے کہ دیانات میں فقط ظاہری عدالت کافی ہے۔

اسی طرح امام صاحب سے دیانات کے مخبِر میں جرح وتعدیل کا تذکرہ تک منقول نہ ہونے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں مخبِر میں عدالت باطنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ بعض فقہاے کرام فقیہ فاسق سے استفتاء کو درست قرار دیتے ہیں چنانچہ بنایہ میں ہے:

وقال محمد بن شجاع من قول نفسہ لا باس بان یستفتی من الفقیہ الفاسق"

"اور محمد بن شجاع نے کہا ہے کہ فاسق فقیہ سے فتویٰ لینے میں کوئی حرج نہیں"۔

اور بعض فقہائے کرام تو فاسق مفتی غیر مجتہد سے بھی استفتاء درست قرار دیتے ہیں۔(حالانکہ مفتی غیر مجتہد تو فقط روایت فقہ ہی بیان کرے گا گویا یہ حضرات روایت فقہ کو دیانات سے کم درجہ دیتے ہیں کیونکہ فاسق کی روایتِ فقہ کو بھی قبول کرتے ہیں)لیکن فنِ حدیث میں جب عدالت کا پایا جانا ضروری قرار دیا جائے تو اس سے ظاہری وباطنی دونوں قسم کی عدالت مراد ہوتی ہے۔

"وصرح الاصولیون من الحنفیۃ ان العدالۃ مشروطۃ فی الراوی بنوعیھا ولا یکفیہ النوع الاول وھو ما ثبت بظاھر الاسلام وھذا مما لاخلاف فیہ فیما بینھم ، فقد قال القاضی الدبوسی العدالۃ ایضا نوعان عدالۃ ظاھرۃ وعدالۃ باطنۃ یوقف علیھا بالنظر فی باطن معاملاتہ .... وبھذہ العدالۃ ای العدالۃ الباطنۃ یصیر الخبر حجۃ لان الظاھر الاول یعارضہ ظاھر مثلہ وھو ھوی النفس"۔

”اور حنفی اصولیین نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ راوی میں عدالت کی دونوں انواع کا ہونا شرط ہے اور فقط پہلا نوع کافی نہیں جو کہ صرف ظاہری اسلام سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، پس قاضی دبوسی نے کہا ہے کہ عدالت بھی دو قسم پر ہے ایک ظاہری عدالت اور دوسری باطنی عدالت جس پر باطنی معاملات کو دیکھ کر واقفیت حاصل ہوسکتی ہے.........اور اسی عدالت یعنی باطنی عدالت ہی کی وجہ سے کوئی خبر حجت قرار دی جاتی ہے کیونکہ پہلی قسم کے ظاہر کے ساتھ اس جیسا ایک دوسرا ظاہر بھی معارض ہے جو کہ خواہش نفسانی ہے“۔ (دراسات فی اصول الحدیث:۲۰۰)

نور الانوار میں ہے:

والعدالة وهی الاستقامة فی الدین..... والمعتبر ههنا کمالها وهو رجحان جهة الدین والعقل علی طریق الهوی والشهوة حتی اذا ارتکب کبیرة او اصر علی صغیرة سقطت عدالته ......دون القاصر وهو ماثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان کل من هو مسلم معتدل العقل لا یکذب وتمتنع عن خلاف الشرع ولکن هذا لا یکفی لروایة الحدیث لان هذا الظاهر یعارضه ظاهر اٰخر وهو هوی النفس فکان عدلا من وجه دون وجه۔

”اور عدالت جو کہ استقامت فی الدین کا نام ہے.........اور یہاں کمالِ عدالت معتبر ہے جو کہ دینداری اور عقل کا خواہش پرستی اور شہوت پر غالب ہونے کو کہتے ہیں حتی کہ اگر وہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے یا صغیرہ گناہ پر دوام کرے تو اس کی عدالت ساقط

ہو جائے گی......... کم درجے کی عدالت کو اعتبار نہیں جو کہ فقط ظاہری اسلام اور عقل کے معتدل ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہراً کوئی بھی مسلمان جس کی عقل معتدل ہو جھوٹ نہیں بولتا اور خلاف شرع امور سے رکتا ہے لیکن یہ بات روایت حدیث کے لیے کافی نہیں کیونکہ اس قسم کے ظاہر کے ساتھ اس جیسا ایک دوسرا ظاہر بھی معارض ہے جو کہ خواہش نفسانی ہے پس یہ من وجہ عادل ہوتا ہے اور من وجہ عادل نہیں ہوتا"۔ (نور الانوار:۱۹۶)

قیاس کا تقاضا

دیانات اور روایتِ حدیث میں عدالت کی یہی تقسیم قیاس کے مطابق بھی ہے کیونکہ دیانات میں فقط جانبِ صدق کا راجح ہونا کافی ہوتا ہے جس کے لیے زیادہ مضبوطی درکار نہیں ہوتی اس لیے ان کے راوی میں فقط ظاہری عدالت کا پایا جانا ہی کافی ہوتا ہے اور خبرِ واحد ظنِ غالب قریب للیقین کا فائدہ دیتی ہے جس کے لیے مضبوطی درکار ہوتی ہے اس لیے اس کے راوی میں عدالت کی دونوں اقسام کا پایا جانا ضروری ہے۔ دیانات سے متعلق ھدایہ میں ہے:

ویقبل فیھا قول العبد والحر والامۃ اذا کانوا عدولا لان عند العدالۃ الصدق راجح والقبول لرجحانہ۔

"اور اس میں غلام، آزاد اور لونڈی کا قول بھی قبول کیا جائے گا جبکہ وہ عادل ہو کیونکہ عدالت کی وجہ سے ہی سچائی راجح ہوتی ہے اور اسی کے رجحان کی وجہ سے روایت قبول ہوتی ہے"۔ (ھدایہ:۳/ ۴۵۲)

خبرِ واحد سے متعلق دراسات میں ہے:

يفيد الظن الغالب الموجب للعمل دون العلم عند الحنفية كافة۔

”تمام احناف کے نزدیک خبر واحد ظن غالب کا فائدہ دیتاہے جو کہ عمل کو واجب کرتا ہے نہ کہ علم کو“۔ (دراسات فی اصول الحدیث:۱۵۱)

روایتِ حدیث اور روایتِ فقہ میں عینیت کے قائل فقہائے کرام کا موقف

جو فقہائے کرام روایتِ حدیث اور روایتِ فقہ کے راویوں کی صفات میں مشابہت سے عینیت مراد لیتے ہیں یعنی جن کا خیال یہ ہے کہ روایتِ فقہ کے راوی میں وہ صفات اس درجہ میں پائے جانے ضروری ہیں جس درجہ میں راوی حدیث میں پائے جانے ضروری ہیں ۔

یہ فقہائے کرام پھر دو جماعتوں میں تقسیم ہیں بعض روایتِ فقہ کو روایتِ حدیث پر قیاس کرتے ہیں اور دونوں میں روایتِ حدیث کی شرائط ضروری قرار دیتے ہیں جیسا کہ مبسوط کے حوالہ سے گزر چکا......

الا ان یفتی شیئا قد سمعه فیکون حاکیا ما سمع من غیره بمنزلة الراوی لحدیث سمعه یشترط فیه ما یشترط فی الراوی من العقل والضبط الخ۔

”البتہ اگر وہ کسی ایسی چیز کا فتویٰ دے کہ اس کو اس نے سنا ہو تو اس صورت میں وہ فقط غیر سے ایک سنی ہوئی بات کا حکایت کرنے والا ہو گا جیسے حدیث کا راوی ہوتا ہے۔ تو اس میں بھی عقل، ضبط، عدالت اور اسلام جیسے وہ شرائط ملحوظ ہوں گے جو حدیث کے راوی میں ضروری ہوتے ہیں“ (مبسوط:۱۶/۱۰۹)

اور بعض روایتِ حدیث کو روایتِ فقہ پر قیاس کرکے دونوں کو دیانات میں سے شمار کرتے ہیں جیسا کہ مجمع الانہر میں ہے:

(کالخبرعن نجاسة الماء)وحل الطعام......وکالافتاء وروایة الحدیث والشرائع ذکرہ الزاھدی۔

”(جیسا کہ پانی کے نجس ہونے) کھانے کے حلال ہونے کی خبر دینا.........اور جیسا کہ فتویٰ دینا اور احادیث یا دینیات روایت کرنا۔ اس کو علامہ زاہدی نے ذکر کیا ہے“۔

(مجمع الانھر ۱۸۹:۴)

لیکن روایتِ حدیث و فقہ کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا اور ان میں عینیت کا قول درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ حدیث اور فقہ دونوں الگ الگ فن ہیں اور دونوں کے الگ الگ ائمہ کرام و جدا جدا اصطلاحات ہیں۔ فنِ حدیث میں علم رجال الحدیث ایک مستقل علم ہے جس پر مستقل کتابیں ہیں جبکہ فنِ فقہ میں علم رجال الفقہ نہ تو کوئی مستقل علم ہے اور نہ ہی اس کی مستقل کتابیں ہیں۔ ایک فن مبنی علیہ ہے اور ایک مبنی ہے۔ ایک کے ائمہ کو محدّثین کہتے ہیں جن کی خصوصی توجہ جمع حدیث اور خارجی نقد پر ہوتی ہے اور دوسرے کے ائمہ کو فقہا کہتے ہیں جن کی خصوصی توجہ داخلی نقد حدیث پر ہوتی ہے۔ ایک شارع علیہ السلام کا قول اور اصل ہوتا ہے دوسرا غیر شارع کا قول اور فرع ہوتا ہے۔ ایک روایت حُجَّتِ عامہ ہوتی ہے اور دوسری نہیں ہوتی۔

لہذا یہ ضروری نہیں کہ ایک لفظ کا ایک فن میں جو معنی و مقصد ہو دوسرے فن میں بھی اس کا وہی معنی اور مقصد ہو یہی وجہ ہے کہ روایت حدیث میں جب عدالت اور ضبط کا تذکرہ ہو جائے تو اس سے عدالت کی دونوں اقسام (ظاہری و باطنی) مراد ہوتی ہیں اور ضبط کامل مراد ہوتا ہے۔ جبکہ دیانات و روایتِ فقہ میں عدالت سے مراد فقط ظاہری عدالت ہوتی ہے اور ضبط سے مراد مطلقاً ضبط ہوتا ہے جیسا کہ پہلے تفصیل سے گزر چکا ہے۔

روایتِ حدیث اور دیانات کے اس فرق کو کئی فقہائے کرام نے مختلف انداز میں بیان کیا ہے، "التقریر والتحبیر" میں دیانات کے تحت ہے:

وانما كان خبر الفاسق به بخلاف خبر الكافر به (لان الاخبار به يتعرف منه) اى الفاسق (لامن غيره) اى الفاسق (لانه امر خاص) بالنسبة الى رواية الحديث يعنى ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى يمكن تلقيه من العدول، بل ربما لا يقف عليه الا الفاسق لان ذلك انما يكون فى الفيافى والاسواق والغالب فيهما الفساق فقبل مع التحرى لاجل هذه الضرورة (لكنها) اى النجاسة (غير لازمة) للماء بل عارضة عليه (فضم التحرى) الى اخباره (كيلا يهدر فسقه بلا ملجئ والطهارة) تثبت (بالاصل) لانها الاصل فيه فيعمل به عند تعارض جهتى الصدق والكذب فى خبره (بخلاف الحديث لان فى عدول الرواة كثرة بهم غنية) عن الفسقة فلا تقبل رواية الفاسق اصلا وقع فى قلب السامع صدقه اولا لانتفاء الضرورة۔

"اور اس (دیانات) کے متعلق فاسق کی خبر معتبر ہے کافر کی نہیں (کیونکہ اس کے متعلق خبر اسی سے) یعنی فاسق سے معلوم ہو سکتی ہے (غیر سے نہیں) یعنی فاسق کے علاوہ سے نہیں (کیونکہ یہ ایک خاص معاملہ ہے) روایت حدیث کے لحاظ سے یعنی یہ ایسا معاملہ نہیں جس پر تمام لوگ مطلع ہو سکیں حتی کہ عادل سے اس کی معلومات لی جا سکیں، بلکہ کبھی کبھار فاسق کے علاوہ ان امور پر کوئی اور خبر دار ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ یہ معاملات صحراؤں اور بازاروں میں ہوتے ہیں جہاں انھی فساق کی اکثریت ہوتی ہے لہٰذا اس ضرورت کی بنا پر تحری کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا (لیکن

یہ)یعنی نجاست (لازم نہیں ہے) پانی کے ساتھ بلکہ عارضی طور پر اس کو لاحق ہے (تو اس کے ساتھ تحری کی شرط لگائی گئ) یعنی اس کے خبر کے ساتھ (تاکہ کسی شدید ضرورت کے بغیر اس کے فسق کو نظر انداز نہ کیا جائے۔اور طہارت) ثابت ہوتی ہے (اصل کے اعتبار سے) کیونکہ پانی میں طہارت ہی اصل ہے۔ لہٰذا اس (فاسق) کی خبر میں صدق اور کذب کے اس تعارض کی بنا پر اس (اصل یعنی طہارت) پر عمل کیا جائے گا (بخلاف حدیث کے کہ عادل راویوں کی کثرت کی وجہ سے ہم مستغنی ہیں) فاسقوں کی خبر سے پس فاسق کی روایت بالکل قبول نہیں کی جائے گی خواہ سننے والا اس فاسق کو صادق سمجھے یا نہیں کیونکہ یہاں ضرورت نہیں"۔

بدائع میں ہے:

"الا انه اخبار فی باب الدین فیشترط فیه الاسلام والعقل والبلوغ والعدالة کما فی روایة الاخبار، وذکر الطحاوی فی مختصره انه یقبل قول الواحد عدلا کان او غیر عدل وهذا خلاف ظاهر الروایة الا انه یرید به العدالة الحقیقیة فیستقیم لان الاخبار لا تشترط فیه العدالة الحقیقیة بل یکتفی فیه بالعدالة الظاهرة۔

"مگر یہ چونکہ دینی معاملہ میں خبر دینا ہے لہٰذا اس کے لیے اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت شرط ہوں گے جیسا کہ اخبار کی روایات میں ہوتا ہے۔اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے اپنے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کی گواہی بھی خواہ عادل ہوں اور غیر عادل قبول کی جائے گی۔ اور یہ ظاہر الروایت کے خلاف ہے البتہ اگر اس سے مراد حقیقی عدالت ہو تو بات درست ہو سکتی ہے کیونکہ اخبار میں عدالت حقیقیہ شرط نہیں بلکہ ان

میں ظاہری عدالت پر بھی اکتفا کیا جاتا ہے"۔

وجہ اشتباہ

اب یہ کہ فقہائے کرام کی دونوں جماعتوں کو عینیت کا یہ اشتباہ کیسے لاحق ہوا؟اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ جو فقہائے کرام روایتِ حدیث کو روایتِ فقہ پر قیاس کرکے دونوں میں عینیت مانتے ہیں اور دونوں کو دیانات میں سے قرار دیتے ہیں، وہ فقہائے کرام روایت فقہ کو دیانات میں سے قرار دیتے ہیں اور پھر روایت، روایت (حدیث) و (فقہ) میں برابری کی وجہ سے روایتِ حدیث کو روایتِ فقہ پر قیاس کرتے ہیں۔ یا اس لیے کہ دیانات کی طرح روایتِ حدیث میں بھی راوی کے آزاد، غلام، مرد عورت اور عدد کا لحاظ کیے بغیر اس کی روایت قبول ہوتی ہے۔

اور جو فقہائے کرام روایتِ فقہ کو احکام سے متعلق روایتِ حدیث پر قیاس کرتے ہیں وہ اس لیے کہ دونوں کا تعلق احکام سے ہے جن کے ثبوت کے لیے مضبوطی درکار ہوتی ہے اس لیے وہ روایتِ فقہ اور روایتِ حدیث دونوں میں عدالتِ ظاہری و باطنی ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن دو چیزوں کا چند امور میں اشتراک کی وجہ سے ان میں عینیت لازم نہیں آتی جیسا کہ تفصیل سے گزر چکا۔

اصول حدیث کی اصطلاح میں عادل کا معیار بلند ہے

عادل کی تعریف اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث میں الگ الگ ہے۔ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں عادل کا معیار اصولِ فقہ کی نسبت سے بلند ہے دونوں اصطلاحات کی تعریفات ملاحظہ فرمائیں:

۱: اصولِ فقہ میں ظاہر العدالۃ کی تعریف یہ ہے:من لیس فیه جرح معتمد

من العوام او من ظاهر الحال "وہ جس میں عوام کی جانب سے یا اس کے ظاہری حالت کے اعتبار سے کوئی قابلِ اعتماد جرح نہ ہو"۔ (جس کو عدالتِ قاصرہ اور عدالتِ غیرِ حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

۲: اصولِ فقہ میں باطن العدالۃ کی تعریف یہ ہے: من عدل من المزکین ولا جرح معتمد علیہ "وہ جس کی تعدیل مزکین کی طرف سے کی گئی ہو اور کوئی قابلِ اعتماد جرح اس پر نہ ہو" (جس کو عدالتِ کاملہ اور حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

۳: جبکہ اصولِ حدیث میں ظاہر العدالۃ کی تعریف یہ ہے: من لیس فیہ جرح معتمد من اصحاب الجرح و التعدیل "وہ جس پر اصحاب الجرح والتعدیل کی جانب سے کوئی قابلِ توجہ جرح نہ پایا جائے" (جس کو عدالتِ قاصرہ اور غیرِ حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

۴: اصولِ حدیث میں باطن العدالۃ کی تعریف یہ ہے: من عدل من اصحاب الجرح و التعدیل ولا جرح معتمد علیہ "وہ جس کو اصحاب الجرح والتعدیل کی جانب سے عادل قرار دیا گیا ہو اور اس پر کوئی قابلِ اعتماد جرح نہ پایا جائے"۔ (جس کو عدالتِ کاملہ اور عدالتِ حقیقیہ بھی کہتے ہیں)۔

یعنی فقہ میں ظاہری عدالت (عدمِ جرح) کی پہچان عوام کی طرف سے اور ظاہری حالت کے اعتبار سے مجروح نہ ہونا ہے جبکہ اصولِ حدیث میں اصحابِ جرح وتعدیل کی طرف سے مجروح نہ ہونا ہے۔

اسی طرح فقہ میں باطنی عدالت (ثبوت التعدیل) کی پہچان مزَکّین کی طرف سے ہوتی ہے اور اصولِ حدیث میں اصحابِ جرح و تعدیل کی طرف سے ہوتی ہے۔

یعنی فقہ میں عدالت کی پہچان عوام، مزکّین کی طرف سے یا ظاہری حالت سے ہوتی ہے اور اصولِ حدیث میں عدالت کی پہچان کا تعلق فقط اصحاب جرح وتعدیل سے ہوتا ہے جو کہ اس فن کے ائمہ کرام ہوتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ ان کی جرح وتعدیل عوام ومزکّین کے مقابلہ میں کہیں بڑھ کر ہوتی ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہوسکتاہے کہ ایک شخص اصولِ فقہ کے مطابق تو ظاہری عدالت کے ساتھ متصف ہو، لیکن اصولِ حدیث کے مطابق وہ عدالت ظاہری کے ساتھ متصف نہ ہو بلکہ کسی معنی کی وجہ سے مجروح ہو بلکہ یہ بھی ہوسکتاہے کہ وہ اصولِ فقہ کے مطابق باطنی عدالت کے ساتھ متصف ہو، لیکن اصولِ حدیث میں ظاہری عدالت کے ساتھ بھی متصف نہ ہو، اس کی روایتِ فقہ اور شہادت تو قبول ہو گی لیکن روایتِ حدیث قبول نہ ہو گی۔

لہٰذا اگر فقہ کے راوی میں ظاہری عدالت کے ساتھ باطنی عدالت بھی شرط قرار دی جائے اوراسے عام دیانات کے راوی سے زیادہ درجہ دیا جائے تو وہ باطنی عدالت فقہی ہی ہو گی جس کا درجہ اصول حدیث کی باطنی عدالت سے کم ہے پھر بھی یہ ہوسکتاہے کہ ایک راوی اصول فقہ کی اصطلاح کے مطابق عدالت ظاہری وباطنی سے متصف ہو لیکن اصول حدیث کی اصطلاح کے مطابق عادل نہ ہو۔ واللہ اعلم

اصولِ فقہ میں مستور کی تعریف

اسی طرح مستور کو لیجیے کہ اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث میں اس کی جدا جدا تعریفات واحکامات ہیں:

فقہ میں اس کی تعریف ہے:ھو الذی لم تعرف عدالتہ ولا فسقہ ”وہ ہے جس کی عدالت یا فسق معلوم نہ ہو“۔......یا......ھو الذی لم یعرف فیہ جرح ولا تعدیل ”وہ

ہے جس پر کوئی جرح یا تعدیل معلوم نہ ہو"۔

خیر القرون میں عام طور پر ایسا شخص عدالتِ ظاہرہ و باطنہ کے ساتھ متصف ہوتا تھا، ورنہ فقط ظاہری عدالت کے ساتھ تو متصف ہوتا ہی تھا۔ امام صاحب چونکہ خیر القرون میں تھے اس لیے انہوں نے مستور کے قول کو قبول کیا، اور صاحبین کا زمانہ بعد کا تھا جس میں لوگوں کے اندر کافی کمزوریاں آئی تھیں اس لیے صاحبین نے مستور کے قول کو اعتبار نہیں دیا اور مستور کو ظاہری عدالت کے ساتھ بھی متصف نہیں مانا، بلکہ اس کو فاسق کی طرح مردود القول قرار دیا۔

تو مستور کے قول کو اعتبار دینے اور نہ دینے کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے درمیان جو اختلاف واقع ہے اس کی بنیاد دلیل و برھان نہیں بلکہ تغیرِ زمان ہے، عنایہ وغیرہ میں ہے کہ اگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ صاحبین کے زمانہ کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی صاحبین کی طرح قول کرتے ولو شاهد ذلك ابو حنيفة لقال بقولهما "اور اگر ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی صاحبین کے مذہب کے مطابق قول کرتے"۔ (العنایۃ شرح الھدایہ ۷:۳۷۸)

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر صاحبین امام صاحب کے پہلے زمانے کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی امام صاحب کی طرح قول کرتے۔

خلاصہ یہ کہ اصولِ فقہ کی اصطلاح کے مطابق جو مستور ہوتا ہے دیانات اور روایت فقہ میں اس کے قول کو خیر القرون میں اعتبار ہے لیکن اس کے بعد نہیں۔

یاد رہے کہ ائمہ ثلاثہ کا فقہی مستور کے بارے میں یہ اختلاف فقہ میں فقط دیانات (جن میں روایتِ فقہ بھی شامل ہے) میں ہے روایتِ حدیث میں نہیں کیونکہ فقہی مستور کی روایتِ حدیث بالاتفاق کسی زمانہ میں بھی قبول نہیں اس لیے کہ فقہی

مستور صحابہ کرام تو نہیں ہوسکتے اس لیے کہ ان میں عدالت کی دونوں اقسام موجود ہوتی ہیں اور ان کے علاوہ میں قبول نہیں کیونکہ روایتِ حدیث کے لیے راوی میں عدالت کی دونوں اقسام کا پایا جانا ضروری ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔

اصولِ حدیث میں مستور کی تعریف

اصولِ حدیث میں مستور کی تعریف ہے:

کل راو غیر معروف بالروایۃ عن النبی ﷺ سواء روی عنہ واحد او اثنان فصاعدا۔

”ہر وہ راوی جو نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے میں مشہور نہ ہو خواہ اس نے ایک، دو یا کچھ زیادہ روایات کی ہوں“۔

لہٰذا جب اصولِ حدیث میں مستور کا تذکرہ ہو جائے تو اس سے ایک راوی کا روایتِ حدیث میں غیر معروف ہونا مراد ہوتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ عادل ہے یا نہیں (اگرچہ وہ صحابی ہونے کی وجہ سے ظاہری و باطنی عدالت کے ساتھ متصف ہوتا ہے جس کی تفصیل اگلے عنوان میں آرہی ہے۔) اور جب اصولِ فقہ میں مستور کا تذکرہ ہو جائے تو اس سے راوی یا مخبر کی صفت عدالت سے متصف ہونے میں جہالت مراد ہوتی ہے۔

اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور راوی عادل ہوتا ہے

احناف کے ہاں اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور راوی عادل ہوتا ہے اس لیے کہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ہوتا ہے تو مستور کی تعریف میں غیر معروف بالروایۃ سے مراد یہ ہوگا کہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے میں وہ مشہور نہ ہو، بلکہ

ایک یا چند احادیث نقل کی ہو اور نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے والے صحابہ کرام ہی ہوتے ہیں جو کہ سب کے سب عادل ہوتے ہیں۔

روایتِ حدیث میں مستور سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہی ہوتے ہیں، اس حوالہ سے چند عبارات مندرجہ ذیل ہیں:

اصول سرخسی رحمہ اللہ میں ہے:

فاما المجھول فانما نعنی بھذا من لم یشتھر بطول الصحبة مع رسول الله ﷺ وانما عرف بما روی من حدیث او حدیثین۔

"اور جو مجھول ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ طویل صحبت کے ساتھ مشہور نہ ہو بلکہ صرف ایک یا دو احادیث کے ساتھ معروف ہو"۔ (اصول سرخسی:۱/ ۳۴۲)

المغنی للخبازی میں ہے:

والمجھول الذی لم یعرف صحبته الا بحدیث رواه او بحدیثین۔

"مجھول وہ ہے جس کی صحبت صرف ایک یا دو حدیثوں سے ہی معلوم ہو"۔

(المغنی للخبازی:۲۱۱)

یہی وجہ ہے کہ احناف کی کتب میں مجھول راویوں کی مثال حضرت معقل بن سنان، حضرت وابصہ بن معبد اور حضرت سلمہ بن المحبق رضی اللہ عنہم وغیرہ حضرات صحابہ کرام سے دی جاتی ہے۔

دراسات فی اصول الحدیث میں ہے:

قال الامام البزدوی وھو یتحدث عن معقل بن سنان، وقد کان صرح بانه مجھول فی اصطلاح الحنفیة قد روی عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود

و علقمة و مسروق و نافع بن جبير والحسن - واقر كلام الامام البزدوی هذا کثیر من الائمة الحنفية منهم الامام النسفی والعلامة عبد العزیز البخاری والعلامة البابرتی والمحقق بن نجیم - فکلام البزدوی هذا صریح فی انه لا عبرة عند الحنفیة بمن روی عنه... وانما العبرة لديهم عدم كونه معروفا بالرواية عن الرسول ﷺ.....الخ

"امام بزدوی حضرت معقل بن سنان کے بارے میں فرماتے ہیں حالانکہ انہوں نے اس بات کی تصریح کی تھی کہ یہ (معقل) اصطلاح حنفیہ کے مطابق مجہول ہے "کہ ان سے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور علقمہ و مسروق و نافع و جبیر اور حسن رحمہم اللہ جیسے ثقات نے روایت کی ہے"۔ اور امام بزدوی رحمہ اللہ کے اس کلام کو بہت سے حنفی ائمہ کرام جن میں امام نسفی، علامہ عبد العزیز البخاری، علامہ بابرتی اور محقق ابن نجیم شامل ہیں نے درست قرار دیا ہے۔ پس بزدوی کا مذکورہ کلام اس بات کی تصریح ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کہ اس (راوی) سے کس نے روایت کی ہے......... بلکہ ان کے ہاں اس بات کا اعتبار ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرنے میں معروف نہ ہو.............. الخ"۔ (دراسات فی اصول الحدیث:۲۲۴)

ان عبارات میں اگرچہ مجہول کا ذکر ہے لیکن احناف کے ہاں مجہول الحال و مستور ایک ہی ہے جیسا کہ فتح الملہم میں ہے: قال فی تحریر الاصول و شرحه مجهول الحال وهو المستور "تحریر الاصول اور اس کے شرح میں کہا ہے کہ مجہول الحال ہی مستور ہے"۔ (فتح الملہم:۱/ ۱۶۹)

اور علامہ عبد العزیز بخاری فرماتے ہیں: وفی الحقيقة المجهول والمستور

واحد- ”اور در حقیقت مجہول اور مستور ایک ہی ہے“۔ (کشف الاسرار ۲:۷۴۷)

اس طرح مجہول راوی کو جس تقسیم میں ذکر کیا جاتا ہے اس تقسیم میں فقط صحابہ کرام ہی کا تذکرہ کیا جاتا ہے مثلاً حسامی میں ہے:

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوی معروفا بالفقه والتقدم فی الاجتهاد كالخلفاء الراشدین والعبادلة الثلاثة وزید بن ثابت و معاذ بن جبل ..... وان كان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابی هریرة وانس بن مالك ...... وان كان الراوی مجهولا لا یعرف الا بحدیث رواه او بحدیثین مثل وابصة بن معبد .....الخ

”اور جب یہ ثابت ہوا کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر راوی فقہ میں مشہور ہو اور اجتہاد میں مقدم ہو جیسا کہ خلفاء راشدین، عبادلہ ثلاثہ، زید بن ثابت اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم...... اور اگر راوی فقط عدالت اور حفظ و یادداشت میں تو معروف ہے فقہ میں نہیں جیسا کہ ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما............ اور اگر راوی ایسا مجہول ہے جو علاوہ ایک یا دو احادیث کے معروف نہ ہو جیسا کہ وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ...... الخ“۔

(حسامی: ۷۴)

خلاصہ یہ کہ احناف اصول حدیث میں راوی مجہول و مستور کے متعلق عدالت کی حیثیت سے بحث نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک وہ سب کے سب صحابہ ہونے کی وجہ سے عادل ہی ہوتے ہیں اس لیے تو وہ مستور کی روایتِ حدیث قبول کرتے ہیں (مگر ایک صورت میں نہیں وہ یہ کہ اسلاف یعنی دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کو رد کر دیں۔)

احناف کس مستور کی روایت قبول کرتے ہیں

لہٰذا احناف کا مستور کی روایت کو قبول کرنے یا اس کو مثل عادل قرار دینے سے فقہی طور پر مستور العدل والفسق مراد نہیں کہ یوں کہا جائے کہ امام صاحب اور ان کے متبعین ایسے راوی کی حدیث بھی قبول کرتے ہیں جس کی عدالت اور فسق معلوم نہیں بلکہ اس سے اصولِ حدیث کی اصطلاح کا مستور مراد ہوتا ہے کہ یہ راوی (صحابی) روایتِ حدیث میں معروف نہیں ہے، یہ اس لیے کہ امام صاحب اور ان کے متبعین حدیث کے باب میں مستور العدالۃ تو کیا ظاہری عدالت سے متصف راوی کی روایت حدیث کو خیر القرون میں بھی قبول نہیں کرتے جب تک کہ اس کی باطنی عدالت بھی معلوم نہ ہو جائے۔ جس کی تفصیل "عدالت" کے تحت گذر چکی ہے۔

ایک اور وجہ

احناف جس مستور کی روایت کو قبول کرتے ہیں اس سے اصولِ حدیث کی اصطلاح کے مستور مراد ہونے کی ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ امام صاحب سے راویوں پر جرح و تعدیل کی ایک طویل فہرست منقول ہے بلکہ کئی حضرات نے تو امام صاحب کو ائمہ جرح و تعدیل میں شمار کیا ہے چنانچہ علامہ سیوطی نے "تبییض الصحیفۃ فی مناقب ابی حنیفۃ" میں کان ابو حنیفۃ من ائمۃ الجرح والتعدیل "امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ جرح و تعدیل کے امام تھے" کے الفاظ سے باقاعدہ ایک عنوان قائم کیا ہے اور یہ جرح و تعدیل باطنی عدالت کے معلوم کرنے کا ایک طریقہ ہے جس طرح شہادت میں تزکیہ سے عدالتِ باطنی کو معلوم کیا جاتا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب روایتِ حدیث میں راوی کی عدالتِ باطنی سے متصف ہونے کو ضروری قرار دیتے ہیں،

اور راوی مستور جو ظاہری و باطنی عدالت سے متصف ہوتا ہے وہ اصولِ حدیث کی اصطلاح ہی کا مستور ہوتا ہے۔

حدیث قبول کرنے کے لیے امام صاحب کی بعض شرائط

بلکہ امام صاحب تو حدیث کو قبول کرنے کے لیے راوی میں فقط عدالتِ ظاہری و باطنی پر بھی اکتفاء نہیں کرتے بلکہ وہ دوسری شرائط بھی لگاتے ہیں اور وہ شرائط صرف عام راویوں کے لیے نہیں، بلکہ صحابہ کرام کی روایت کے لیے بھی لگاتے ہیں اور خود حدیث کی قبولیت کے لیے بھی شرائط رکھتے ہیں جن کو ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح مسند ابی حنیفۃ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے جن میں سے دس یہ ہیں:

۱: ومن أصوله عرض أخبار الآحاد على الأصول المجتمعة عنده بعد استقرائه موارد الشرع، فإذا خالف خبر الآحاد تلك الأصول يأخذ بالأصل عملاً بأقوى الدليلين، وَيعُدُ الخبر المخالف له شاذاً. وليس في ذلك مخالفة للخبر الصحيح، وإنما فيه مخالفة لخبر بدت علة فيه للمجتهد. وصحة الخبر فرعُ خلوه من العلل القادحة عند المجتهد.

"اور ان کے اصول میں سے یہ ہے کہ وہ خبر واحد کو اپنے دیگر مجتمع اصول پر پیش کرتے ہیں جو انہوں نے شرعی موارد سے تلاش کرکے نکالے ہیں تو جب خبر واحد ان اصولوں کے خلاف ہو تو وہ اصل کو لیتے ہیں تاکہ دو دلائل میں سے اقویٰ پر عمل ہو، اور اس مخالف خبر واحد کو وہ شاذ شمار کرتے ہیں۔ اور یہ خبر صحیح کی مخالفت نہیں بلکہ یہ ایسی ایک خبر کی مخالفت ہے جس میں مجتہد کے سامنے کوئی علت ظاہر ہو۔ اور کسی خبر کا صحیح ہونا اس بات کا فرع ہے کہ وہ مجتہد کے سامنے جرح کنندہ علتوں سے خالی ہو"۔

۲: ومن أصوله عرض أخبار الآحاد على عمومات الكتاب وظواهره، فإذا خالف الخبر عاماً أو ظاهراً في الكتاب، أخذ بالكتاب وترك الخبر عملاً بأقوى الدليلين-لأن الكتاب قطعي الثبوت، وظواهره وعموماته قطعية الدلالة عنده.أما إذا لم يخالف الخبر عاماً أو ظاهراً في الكتاب بل كان بياناً لمجمل فيه فيأخذ به حيث لا دلالة فيه بدون بيان.

"اور ان کے اصول میں یہ بھی ہے کہ وہ خبر واحد کو کتاب اللہ کے عام و ظاہر احکامات پر پیش کرتے ہیں تو جب خبر واحد کتاب اللہ کے کسی عام و ظاہر حکم سے مخالف ہو تو وہ کتاب اللہ پر ہی عمل کرتے اور خبر کو چھوڑ دیتے ہیں تاکہ دو دلائل میں سے اقویٰ پر عمل ہو، کیونکہ کتاب اللہ قطعی الثبوت ہے، اور اس کے عام و ظاہر احکامات ان کے ہاں قطعیۃ الدلالت ہیں۔ البتہ جب خبر واحد کتاب اللہ کے ظاہر اور عام حکم کے مخالف نہ ہو بلکہ مجمل حکم کے بیان کے طور پر وارد ہو تو اس کو لے لیتے ہیں کیونکہ اس (عام) میں بیان کے بغیر (مطلوب پر) دلالت ہی نہیں پائی جاتی"۔

۳: ومن أصوله في الأخذ بخبر الآحاد: أن لا يخالف السنة المشهورة سواء أكانت سنة فعلية أو قولية عملاً بأقوى الدليلين.

"اور خبر واحد کے قبول کرنے کے لیے ان کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ وہ سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو خواہ وہ سنت فعلیہ ہو یا قولیہ ہو تاکہ دو دلائل میں سے اقویٰ پر عمل ہو"۔

۴: ومن أصوله، أن لا يعارض خبر مثله، وعند التعارض يرجح أحد الخبرين على الآخر، بوجوه ترجيح تختلف أنظار المجتهدين فيها ككون أحد الراويين فقيهاً أو أفقه بخلاف الآخر.

”اور ان کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ اس خبر واحد کے ساتھ اس کے مثل کوئی دوسرا خبر متعارض نہ ہو، اور تعارض کے وقت ایک خبر کو دوسرے پر ان وجوہ کی بنیاد پر ترجیح دیتے ہیں جن میں مجتہدین کے افکار مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ کسی ایک راوی کا فقیہ ہونا یا دوسرے سے زیادہ فقیہ ہونا“۔

۵: ومن أصوله أن لا يعمل الراوي بخلاف خبره، كحديث أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، فإنه مخالف لفتيا أبي هريرة فترك أبو حنيفة العمل به لتلك العلة.

”اور ان کے اصول میں یہ بھی ہے کہ خبر واحد کے راوی کا عمل اس کے خبر کے خلاف نہ ہو جیسا کہ کتے کے منہ لگائے برتن کو سات مرتبہ دھونے کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت، کیونکہ وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے مخالف ہے۔ اس علت کی بنا پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس روایت پر عمل چھوڑ دیا“۔

۶: ومن أصوله ردُّ الزائد - متناً كان أو سنداً - إلى الناقص احتياطاً في دين الله تعالى.

”اور ان کے اصول میں زائد کو ناقص کی طرف لوٹانا ہے خواہ متن کے اعتبار سے زیادت ہو یا سند کے اعتبار سے تاکہ اللہ تعالیٰ کے دین میں احتیاط سے کام لیا جائے“۔

۷: ومن أصوله عدم الأخذ بخبر الآحاد فيما تعمُّ به البلوى - أي فيما يحتاج إليه الجميع حاجة متأكدة مع كثرة تكرره - فلا يكون طريق ثبوت ذلك غير الشهرة أو التواتر، ويدخل في ذلك الحدود والكفارات التي تُدرأ بالشبهة.

”اور ان کے اصول میں سے یہ ہے کہ جن مسائل میں عام ابتلا ہو ان میں وہ خبر واحد سے استدلال نہیں کرتے یعنی وہ مسائل جن میں تمام لوگ شدید احتیاج اور کثرت وقوع کی وجہ سے سخت محتاج ہوں۔ پس ایسے مسائل کا ثبوت شہرت یا تواتر کے علاوہ کسی اور راستے سے نہیں ہو سکتی، اور ان میں حدود اور کفارات بھی شامل ہیں جو شبہات سے دفع ہوتے ہیں“۔

۸: ومن أصوله أن لا يترك أحد المختلفين فى الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذى رواه أحدهم.

”اور ان کے اصول میں یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام کا کسی حکم میں اختلاف کرنے کی بنیاد پر ان (اختلاف کرنے والوں) میں سے ہر ایک کی روایت کردہ خبر سے استدلال کو نہیں چھوڑتے“۔(بلکہ ان کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرتے ہیں)

۹: ومنها استمرار حفظ الراوى لمرويه من آن التحمل إلى آن الأداء من غير تخلل نسيان.

”اور ان میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کو اپنی روایت تحمل سے لے کر ادا کرنے تک یاد رہے گا“۔

۱۰: ومنها عدم مخالفة الخبر للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين-

”اور ان (اصول) میں سے یہ بھی ہے کہ خبر واحد صحابہ کرام و تابعین کے جاری عمل کے خلاف نہ ہو“۔

اور نور الانوار وغیرہ میں مستور راوی کی روایت کو قبول کرنے کے لیے یہ شرط مالم يرده السلف ”جس کو اسلاف نے رد نہ کیا ہو“ لگائی ہے۔

روایتِ حدیث میں امام صاحب کی احتیاط

امام صاحب چونکہ ایک عظیم فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم محدِّث [①] بھی تھے اس وجہ سے ان کی نظر داخلی وخارجی نقد حدیث دونوں پر تھی جس کی بنا پر وہ احادیثِ مبارکہ کے بارے میں ان باریکیوں کو پہچانتے جن کو فقط ایک ہی فن میں ماہر شخص نہیں جانتا۔ ان ہی باریکیوں نے امام صاحب کو انتہائی محتاط بنایا تھا، امام صاحب کی روایتِ حدیث سے متعلق احتیاط کے بارے میں چند عبارات ملاحظہ فرمائیں۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ یحیٰ بن معین سے نقل کرتے ہیں:

"انه سئل عن رجل يجد الحديث بخطه لا لحفظه فقال ابو زكريا كان ابو حنيفة يقول لا يحدث الا بما يعرف ويحفظ"

"ان سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو اپنے لکھی ہوئی حدیث پائے لیکن اس کو یاد نہیں تو ابو زکریا نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسی حدیث کے علاوہ کوئی حدیث بیان نہ کرے جس (لکھائی) کو وہ پہچانے اور اس کو یاد ہو"۔ (الکفایہ:۲۳۱)

امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

---

① ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ محدِّث کی اصطلاح ۲۰۰ھ کے قریب یا اس کے بعد اس وقت سے شروع ہوئی جب ہر روایت کے لیے باقاعدہ سند ذکر کرنے کا اہتمام شروع ہوا اور ہر راوی پر جرح وتعدیل کرنے کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہوا اور احادیث مبارکہ بمع اسناد یاد کرنے شروع ہوئے (اگرچہ اس سے پہلے بھی ان امور کا لحاظ رکھا جاتا تھا لیکن اتنی باقاعدگی کے ساتھ نہیں کیونکہ صحابہ وتابعین کے ادوار تک اسناد واضح اور مختصر تھیں)، اس سے پہلے کسی بھی فن میں ماہر یا کئی فنون میں ماہر شخص کو امام کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ۱۵۰ھ میں وفات پا چکے تھے اس لیے عام طور پر ان کی طرف "محدث" کی نسبت نہیں کی جاتی ہے۔ البتہ جب محدث کی اصطلاح وجود میں آئی۔ تب بھی امام کی اصطلاح اپنے عموم کے ساتھ برقرار رہی۔

”وقد کان الامام ابو حنیفة یشترط فی الحدیث المنقول عن رسول اللہ ﷺ قبل العمل بہ ان یرویہ عن ذلك الصحابی جمع اتقیاء عن مثلھم وھکذا“۔

”اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے نقل شدہ حدیث پر عمل کرنے سے قبل یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس صحابی (راوی) سے متقیوں کی ایک جماعت اور ان سے ان کے ہم مثل لوگوں نے نقل کیا ہو“۔(میزان الکبریٰ:۱/ ۲۳)

حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ امام صاحب کے بارے میں فرماتے ہیں:

”کان ابو حنیفة شدید الاخذ للعلم ذابا عن حرم اللہ ان تستحل یاخذ بما صح من الاحادیث التی کانت یحملھا الثقات وبالآخر من فعل رسول اللہ ﷺ وبما ادرك علیہ علماء الکوفة ثم شنع علیہ قومہ یغفر اللہ لنا ولھم“۔

”امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علم (حدیث) کے لینے میں بہت سخت احتیاط والے تھے تاکہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ کو حلال کرنے سے بچا جاسکے وہ ان صحیح احادیث کو لیتے ہیں جن کو ثقہ لوگوں نے لیا ہو اور وہ (اسی نوع کا) آخری فعل ہوتا ہے جو رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو اور جن پر انہوں نے علمائے کوفہ کو پایا۔ پھر (اس کے باوجود) ان کی قوم نے ان کی تشنیع کی، اللہ تعالیٰ ہماری اور ان کی بخشش فرمادے“۔ (الانتقاء:۱۴۲)

الکفایہ میں ہے:

”سمعت ابن المبارك یقول: سال ابو عصمة ابا حنیفة ممن تامرنی ان اسمع الاثار؟ قال من کل عدل فی ھواہ الا الشیعة فان اصل عُقَدھم تضلیل اصحاب محمد ﷺ ومن اتی السلطان طائعا“

”میں نے ابن مبارک رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے

پوچھا کہ کس کے آثار سننے کے بارے میں آپ مجھے حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ ہر اس شخص سے جو اپنے خواہشات میں معتدل ہو مگر شیعہ سے نہیں کیونکہ ان کا بنیادی عقیدہ اصحابِ محمد ﷺ کو گمراہ شمار کرنا ہے، اور جو شخص بادشاہ کے پاس تابعدار بن کر جائے"۔

(الکفایۃ فی علم الروایۃ للخطیب ۱/۱۲۶)

یہی وجہ ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کی رائے نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"وھذا مذھب شدید واستقر العمل علی خلافہ فلعل الرواۃ فی الصحیحین ممن یوصف بالحفظ لا یبلغون النصف"

" اور یہ سخت مذہب ہے جس کے خلاف پر عمل ثابت ہو چکا ہے پس شاید صحیحین کے راوی جو حفظ کے ساتھ موصوف ہیں (اس مذہب کے مطابق ان میں سے جن کی روایات سے استدلال درست ہو گا) وہ نصف سے بھی کم رہ جائیں گے"۔

(تدریب الراوی:۱۶۰)

علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے کہ:

والامام ابو حنیفۃ انما قلت روایتہ لما شدد فی شروط الروایۃ والتحمل۔

"اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایات اس وجہ سے کم ہیں کہ وہ روایت کے لیے شرائط ذکر کرنے اور اس کو لینے میں بہت زیادہ سخت تھے"۔ (مقدمہ ابن خلدون)

ملا علی قاری رحمہ اللہ امام صاحب کے اصولِ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

وبمقتضی ھذہ القواعد ترك الامام ابو حنیفة العمل باحادیث کثیرة من الاحاد، والحق انه لم یخالف الاحادیث عنادا، بل خالفھا اجتھادا لحجج واضحة ودلائل صالحة، وله بتقدیر الخطا اجر وبتقدیر الاصابة اجران۔

"اور ان قواعد کے پیش نظر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے خبر واحد کی ایک بڑی تعداد پر عمل چھوڑ دیا، اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے کسی عناد کی بنیاد پر نہیں بلکہ واضح حجتوں اور قوی دلائل کی وجہ سے اجتہاد کی بنیاد پر ان احادیث کی مخالفت کی، پس ان کو خطا کی صورت میں ایک اجر اور صواب ہونے کی صورت میں دوہرا اجر ملے گا"۔

(شرح مسند ابی حنیفۃ:۳)

شاید احناف کو اصحاب الرائے کہنے کی ایک وجہ امام صاحب کا شدید احتیاط کی وجہ سے ہر روایت کو قبول نہ کرنا بھی ہے۔ جب امام صاحب خیر القرون کے راوی کی روایت کو قبول کرنے کے لیے ایسی شرائط رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ بعد کے راویوں کی روایت قبول کرنے کے لیے اور زیادہ سخت شرائط رکھتے ہوں گے، ایسی صورت میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ امام صاحب مستور العدل والفسق کی روایت کو قبول کرتے ہوں، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ امام علی بن جعد امام صاحب کی روایات کو موتیوں سے تشبیہ دیتے ہیں وہ فرماتے ہیں: ابو حنیفة اذا جاء بالحدیث جاء مثل الدر "ابو حنیفہ جب کوئی حدیث پیش کرتا ہے تو وہ موتی کی طرح ہوتا ہے"۔

(جامع المسانید)

مستور کی بحث کا خلاصہ

خلاصہ یہ کہ احناف کے ہاں مستور دو مختلف اصطلاحوں میں دو مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فقہی اصطلاح میں من لم یعرف عدالته ولا فسقه

"جس کی عدالت یا فسق معلوم نہ ہو" یا من لم یعرف فیہ جرح ولا تعدیل "جس میں کوئی جرح یا تعدیل معلوم نہ ہو" کے معنی میں آتا ہے۔ اور اصولِ حدیث میں غیر معروف بالروایۃ عن النبی ﷺ "جو نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے میں معروف نہ ہو" کو کہتے ہیں۔

فقہی مستور میں عدالت کا نا معلوم ہونا تعریف کا حصہ اور ایک رکن ہے اگر راوی کی عدالت معلوم ہو جائے تو پھر وہ مستور نہیں رہتا، اس کے برعکس اصولِ حدیث کی اصطلاح کے مستور میں عدالت کا تذکرہ تک نہیں۔

اسی طرح فقہی مستور صحابہ کرام کے علاوہ ہر زمانہ میں پایا جا سکتا ہے، لیکن اصولِ حدیث کی اصطلاح کا مستور فقط صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور کا ہو گا (یعنی صحابی ہو گا) ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک راوی دونوں فنون (فقہ، اصول حدیث) کی اصطلاح میں مستور ہو۔

اس کا حاصل دو باتیں ہیں ایک یہ کہ ایک فن میں ایک مستور کی روایت قبول نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ دوسرے فن میں اسی مستور کی روایت قبول نہ ہو، مثلاً روایتِ حدیث میں اصول حدیث کی اصطلاح کے مستور کی روایت کسی وجہ (اسلاف کے رد کی وجہ) سے قبول نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی روایتِ فقہ بھی قبول نہ ہو۔ کیونکہ اس میں کوئی بُعد نہیں کہ اس میں فقہ کے راوی کے شرائط موجود ہوں البتہ جس راوی کی روایتِ فقہ قبول نہ ہو تو عام طور پر اس کی روایتِ حدیث بھی قبول نہیں ہوتی، کیونکہ راوی فقہ کے لیے مشروط معمولی اوصاف نہ پائے جانے کی وجہ سے جب اس کی روایت رد کی جاتی ہے تو روایتِ حدیث کیسے قبول ہو گی، حالانکہ راوی حدیث کے لیے مشروط اوصاف اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہیں جن کی تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ فقہی مستور کی روایتِ فقہ قرونِ ثلاثہ میں عدالت عام ہونے کی وجہ سے تو قبول ہوتی ہے، لیکن اس کے بعد قبول نہیں ہوتی جبکہ اس کی روایتِ حدیث عدالت معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کسی بھی زمانہ میں درست نہیں اس لیے کہ فقہی مستور صحابہ کرام تو نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ وہ سارے ظاہری و باطنی عدالت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علاوہ اس کی روایتِ حدیث قبول نہیں ہوتی خواہ وہ تابعی ہو یا تبع تابعی وغیرہ ہو۔

اور اصولِ حدیث کی اصطلاح میں مستور کی روایتِ حدیث کو جب اسلاف رد نہ کریں تو وہ قبول ہوتی ہے اور اس کی روایتِ فقہ تو بطریقہ اولی قبول ہوگی (فن حدیث کے مستور کے لیے مختلف زمانے نہیں ہوتے بلکہ صحابہ کرام ہی کا زمانہ ہوتا ہے اس لیے زمانوں کا تذکرہ نہیں کیا جس طرح فقہی مستور میں زمانوں کا تذکرہ کیا)

دو شبہات کا ازالہ

اس تفصیل سے اس شبہ کا ازالہ ہوا کہ احناف روایتِ حدیث میں مستور کی روایت کو کیسے قبول کرتے ہیں حالانکہ مستور کی عدالت معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ احناف کے ہاں جس مستور کی روایتِ حدیث قبول ہوتی ہے وہ فن حدیث کی اصطلاح کا مستور ہے جو کہ صحابہ کرام ہوتے ہیں لہٰذا احناف کا مستور کی روایتِ حدیث قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

اور دوسرا اس شبہ کا ازالہ بھی ہوا کہ احناف فنِ حدیث کی اصطلاح کے مستور کی روایتِ حدیث کو مطلقاً کیسے قبول کرتے ہیں؟ حالانکہ اس میں تفصیل ہونی چاہیے کیونکہ احناف اس کے قبول کرنے میں بھی تفصیل کرتے ہیں وہ یہ کہ وہ اس وقت قبول ہوگی کہ جب اسلاف اس کو رد نہ کریں، لہٰذا احناف کی طرف مطلقاً قبول

کرنے کی نسبت درست نہیں جس طرح بعض حضرات کو شبہ لاحق ہوا ہے جیسا کہ نخبۃ الفکر وغیرہ میں احناف کی طرف مطلقاً قبول کرنے کا قول منسوب ہےوقد قبل روایته جماعة بغیر قید" اور ان کی روایت کو ایک جماعت نے بغیر کسی قید کے قبول کیا ہے"۔ (نخبۃ الفکر:۱۱۴)

اشتباہ پیدا ہونے کی وجہ

اب یہ کہ فن حدیث کے مستور کی تعریف میں یہ اشتباہ کیوں پیدا ہوا کہ اس کی تعریف میں لم یعرف عدالته ولا فسقه "جس کی عدالت اور فسق معروف نہ ہو" لایا گیا، جو کہ فقہی مستور کی تعریف ہے۔

اس اشتباہ کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

ایک یہ کہ پہلے گزر چکا ہے کہ مستور کی اصطلاح دو فنون (اصولِ حدیث اور اصولِ فقہ) میں دو مختلف معنوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جس سے بعض حضرات کو اشتباہ لاحق ہوا اور دونوں تعریفوں کو ملا کر ایک تعریف بنادی، خصوصاً احناف کے بعض فقہائے کرام فن حدیث کے مستور کی تعریف میں عدالت اور فسق کا تذکرہ کرتے ہیں کیونکہ ان کو فقہی مستور ملحوظ نظر ہوتا ہے جبکہ احناف کے اکثر اصولیینِ حدیث مستور کی تعریف میں عدالت و فسق کا تذکرہ نہیں کرتے مثلاً علامہ قاضی دبوسی رحمہ اللہ، فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ، علامہ سرخسی رحمہ اللہ، علامہ اخسیکتی رحمہ اللہ وغیرہ۔

دوسری یہ کہ حضرات محدثین نے مستور کی تعریف میں عدالت کا تذکرہ کیا تو بعض احناف نے بھی ان کی اتباع میں یہی قول کیا، حالانکہ احناف محدِّثین کی تعریف کے ہاں مستور کی تعریف دوسرے محدِّثین کی تعریف سے یکسر مختلف ہے۔ کیونکہ

حضرات محدثین راوی مستور میں اس سے روایت کرنے والوں کی تعداد کا اعتبار کرتے ہیں اور احناف خود راوی مستور کی مرویات کی تعداد کا اعتبار کرتے ہیں۔ نیز حضرات محدثین راوی مستور کا تذکرہ اسباب طعن میں سے جہالۃ الراوی کے تحت کرتے ہیں یعنی مستور کی روایت کو (عدالت اور فسق معلوم نہ ہونے کی وجہ سے) مطعون قرار دیتے ہیں جبکہ احناف کے ہاں اس کی روایت کو مطعون قرار نہیں دیا جاتا (کیونکہ ان کے ہاں مستور صحابی ہوتا ہے)۔ بلکہ وہ اس کی روایت کو پانچ اقسام پر تقسیم کرتے ہیں چار اقسام کو اعتبار دیتے ہیں اور ایک قسم کو نہیں دیتے جس کی تفصیل عنوان "خبر واحد اور قیاس میں تعارض کے وقت احناف کا موقف" کے ذیل میں آتی ہے۔

خاتمہ

خاتمہ میں ان چند امور کا ذکر کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے احادیثِ مبارکہ کے بارے میں احناف کے متعلق یا عام طور پر کچھ شبہات پیدا ہوتے ہیں اور کوشش کی جاتی ہے کہ ان شبہات کو دور کیا جائے۔

(۱) روایتِ حدیث کے متعلق احناف پر دو اشکال اور ان کے جوابات

راوی اور روایت سے متعلق امام صاحب کی سخت شرائط کا تفصیلی ذکر ہوا، ان کے جاننے کے بعد یہ دو اشکال خود بخود رفع ہو جاتے ہیں کہ:

(۱) احناف بخاری شریف وغیرہ کی بعض احادیث پر عمل کیوں نہیں کرتے حالانکہ وہ نسبتاً زیادہ صحیح ہوتی ہیں۔

(۲) بعض احادیث کو امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ احناف ان کو قبول کرتے ہیں۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ صحاحِ ستہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی شرائط سب سے زیادہ سخت ہیں، لیکن امام صاحب کی شرائط امام بخاری رحمہ اللہ کی شرائط سے بھی کافی زیادہ سخت ہیں جن کی تفصیل گزر چکی ہے، لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہو اور امام صاحب کے نزدیک ضعیف ہو، جیسا کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کا قول گزر چکا ہے وہ فرماتے ہیں:

"وهذا مذهب شديد واستقر العمل على خلافه فلعل الرواة في الصحيحين ممن يوصف بالحفظ لا يبلغون النصف"۔

" اور یہ سخت مذہب ہے جس کے خلاف پر عمل ثابت ہو چکا ہے پس شاید صحیحین کے راوی جو حفظ کے ساتھ موصوف ہیں (اس مذہب کے مطابق ان میں سے جن کی روایات سے استدلال درست ہو گا) وہ نصف سے بھی کم رہ جائیں گے"۔

(تدریب الراوی:١٦٠)

اور ملا علی قاری رحمہ اللہ امام صاحب کے اصولِ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"وبمقتضى هذه القواعد ترك الامام ابو حنيفة العمل باحاديث كثيرة من الاحاد والحق انه لم يخالف الاحاديث عنادا بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة وله بتقدير الخطا اجر وبتقدير الاصابة اجران"

"اور ان قواعد کے پیشِ نظر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے خبر واحد کی ایک بڑی تعداد پر عمل چھوڑ دیا، اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے کسی عناد کی بنیاد پر نہیں بلکہ واضح حجتوں اور قوی دلائل کی وجہ سے اجتہاد کی بنیاد پر ان احادیث کی مخالفت کی، پس ان کو خطا کی صورت میں ایک اجر اور صواب ہونے کی صورت میں دوہرا اجر ملے گا"۔

(شرح مسند ابی حنیفۃ:٣٠)

لہٰذا امام صاحب کا بخاری شریف کی بعض احادیث پر عمل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ امام صاحب کے نزدیک ضعیف ہوں۔

اس کے علاوہ بخاری شریف وغیرہ کے بعض احادیث پر امام صاحب کا عمل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جرح وتعدیل چونکہ اجتہادی امر ہے لہٰذا ممکن ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اصح روایت وہ ہو جس پر وہ عمل کرتے ہیں اور صحیح بخاری کی حدیث پر صحیح ہونے کے باوجود اس لیے عمل نہ کیا ہو کہ امام صاحب نے اس باب کی اصح روایت کو اپنایا ہو جس کو امام بخاری نے ذکر نہ کیا ہو کیونکہ صحیح البخاری میں امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح احادیث جمع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن صحیح روایات کا احاطہ ان کا ہدف نہ تھا، چنانچہ ظفر الامانی میں ہے:

وقال ابو احمد بن عدی:سمعت الحسن بن الحسین البزاز یقول سمعت ابراهیم بن معقل النسفی یقول سمعت البخاری یقول ما ادخلت فی کتابی الا ما صح،وترکت من الصحیح حتی لا یطول الکتاب۔

"اور ابو احمد بن عدی نے فرمایا کہ میں نے حسن بن حسین البزاز کو کہتے سنا کہ میں نے ابراہیم معقل النسفی کو کہتے سنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں اپنی کتاب میں صرف وہ احادیث داخل کی جو صحیح تھی اور صحیح احادیث میں سے طوالت سے بچنے کے لیے کچھ چھوڑ دیے"۔ (ظفر الامانی:۱۴۳)

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تابعی ہیں اور تابعی کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کا فقط ایک واسطہ (صحابی) بھی ہوسکتا ہے اور اس سے زیادہ بھی ہوسکتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرات علمائے کرام رحمہم اللہ کئی روایات وحدانیات کو امام صاحب کے لیے ثابت کرتے ہیں، جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ بہت بعد میں آئے ہیں

اور ان کی ہر ایک سند میں کافی واسطے (راوی) ہوتے ہیں ایک حدیث جو ان کو کئی واسطوں سے پہنچی ہو، وہی حدیث امام صاحب کو مخصوص ایک، دو یا تین راویوں کے ذریعہ سے پہنچی ہوتی ہے جو سب کے سب ثقہ ہوتے ہیں، لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث صحیح ہو اور امام صاحب نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہو لیکن بعد کے راویوں کے ضعف کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہو۔ ذیل میں ایک مثال کے ساتھ اس کی وضاحت کی کوشش کی جاتی ہے۔

ایک مثال کے ساتھ وضاحت

قرأت خلف الامام سے متعلق مسند امام اعظم میں ایک حدیث منقول ہے:

ابو حنيفة عن موسى عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له امام فقرأة الامام له قرأة۔

"امام ابو حنیفہ موسیٰ سے وہ عبد اللہ بن شداد سے وہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ جس کا امام ہو تو امام کی قرأت اس کے لیے بھی قرأت ہے"۔(مسند امام اعظم:۵۸)

یہ حدیث صحیح ہے اور اس کے سارے راوی ثقہ ہیں بنایہ میں ہے:

واما ابو حنيفة فابو حنيفة، وابو الحسن موسى بن ابی عائشة الكوفی من الثقات الاثبات ومن رجال الصحيحين۔

"اور امام ابو حنیفہ وہ تو ابو حنیفہ ہیں اور ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشہ کوفی ثابت شدہ ثقہ ہیں اور صحیحین کے راویوں میں سے ہیں"۔ (بنایہ:۲/ ۳۱۴)

ملا علی قاری رحمہ اللہ شرح مسند امام اعظم میں فرماتے ہیں: وهو (موسىٰ بن ابی

عائشة) من اکابر التابعین ”اور وہ (موسی بن ابی عائشہ) کبار تابعین میں سے ہیں“۔ تقریب التہذیب میں ہے: موسی بن ابی عائشة الھمدانی بسکون المیم مولاھم ابوالحسن الکوفی ثقة عابد ”موسی بن ابی عائشہ ہمدانی میم کے سکون کے ساتھ ان کا مولیٰ ہے، ابوالحسن کوفی ثقہ اور عابد ہیں“۔ کاشف میں ہے: موسی بن ابی عائشة .... وکان اذا رأی ذکر اللہ ”موسی بن ابی عائشہ .... اور ان کو دیکھ کر اللہ تعالیٰ یاد آجاتا تھا“

عبد اللہ بن شداد کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں: وعبد اللہ بن شداد من کبار الثلاثة وثقاتھم ”اور عبد اللہ بن شداد تین کبار میں سے ایک ہیں اوران کے ثقات میں سے ہیں“۔ (بنایہ: ۲/ ۳۱۴) علامہ عجلی اور خطیب صاحب فرماتے ہیں: وھو من کبار التابعین وثقاتھم ”اور وہ کبار تابعین میں سے ہیں“۔ امام ابو زرعہ، نسائی اور ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ثقة۔ اس حدیث کے بارے میں علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فان حدیث المنع (من قال له امام) اصح۔ ”کیونکہ حدیث ممانعت (جس سے امام صاحب نے استدلال کیا ہے) یہ اصح ہے“۔ (فتح القدیر: ۲/ ۱۵۹)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: طریق صحیح۔ (عمدۃ القاری: ۳/ ۸۶)

پھر اس کی کئی طرح سے تائیدات بھی موجود ہیں مثلاً:

۱: یہ حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے فقط اس ایک ہی طریق سے منقول نہیں، بلکہ مختلف طرق سے منقول ہے۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کو مختلف طرق سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فهؤلاء سفیان و شریك وجریر وابو الزبیر رفعوه بالطرق الصحیحة ....

فبطل عدهم فیمن لم یرفعه ، ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زیادة

وزیادة الثقة مقبولة فیکف ولم ینفرد، والثقة قد یسند الحدیث تارة

ویرسله اخری-

"پس سفیان، شریک، جریر اور ابو الزبیر نے اس کو کئی صحیح طرق کے ساتھ متصل سند کے ساتھ نقل کیا ہے........ پس ان کو مرفوع نہ قرار دینے والوں کے زمرے میں شمار کرنا باطل ہے، اور اگر کوئی ثقہ اکیلے بھی (کوئی زیادت) کرے تو اسے قبول کرنا واجب ہے کیونکہ رفع بھی زیادت ہے اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے چہ جائیکہ وہ منفرد بھی نہ ہو۔ اور ثقہ کبھی تو حدیث کو سند کے ساتھ اور کبھی مرسلاً نقل کرتے ہیں"۔ (روح المعانی۹/۱۵۱)

۲: یہ حدیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے فقط حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول نہیں بلکہ ان کے علاوہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پوری ایک جماعت سے بھی اتصال کے ساتھ منقول ہے مثلاً حضرت ابو سعید خدری، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ۔

۳: کئی صحابہ کرام کا عمل و فتوی بھی اس روایت کے مطابق ہے بلکہ بعض حضرات نے تو اکثر صحابہ کرام کا اتفاق بھی نقل کیا ہے:

چنانچہ ہدایہ میں ہے: وعلیه (علی ترك قرأة المؤتم) اجماع الصحابة

"اور اس (مقتدی کا قرأت چھوڑنے) پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی ہے"۔

فتح القدیر میں ہے:

ثم عضد بطرق كثيرة عن جابر غير هذه وان ضعفت وبمذاهب الصحابة حتى قال المصنف ان عليه اجماع الصحابة۔

"پھر اس کی تائید جابر رضی اللہ عنہ کے اس طریق کے علاوہ کثیر طرق سے ہوتی ہے جو اگرچہ ضعیف ہیں اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مذاہب کے ساتھ بھی اس کی تائید ہوتی ہے یہاں تک کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے"۔

(فتح القدیر ۲/۱۵۹)

ہدایہ کی اس عبارت کے ذیل میں بنایہ میں ہے:

قلت سماه اجماعا باعتبار اتفاق الاكثر فانه يسمى اجماعا عندنا، وقد روى منع القرأة عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة الثلاثة واساميهم عند اهل الحديث وقيل ما يجاوزه عدد من افتى فى ذلك الزمان عن الثمانين فكان اتفاقهم بمنزلة الاجماع۔ وذكر الشيخ الامام عبد الله بن يعقوب الحارثى السنديوتى فى كتاب "كشف الاسرار" عن عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه قال عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهون عن القرأة خلف الامام اشد النهى ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن ابى طالب وعبد الرحمن بن عوف ....الخ۔

"میں کہتا ہوں کہ انہوں نے اس کو جو اجماع کا نام دیا ہے تو یہ اکثر صحابہ کے اتفاق کی بنیاد پر دیا کیونکہ ہمارے ہاں وہ بھی اجماع کہلاتا ہے اور قرأت کی ممانعت کبار صحابہ کرام میں سے اسی (۸۰) افراد سے نقل کی گئی ہے جن میں حضرت مرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور عبادلہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم اور ان سب کے نام اہل حدیث کے پاس محفوظ ہیں۔ اور کہا گیا ہے

کہ جس کے بارے میں اس زمانے کے اسی (۸۰) سے زیادہ افراد فتویٰ دے تو ان کا اتفاق اجماع کے مرتبہ میں ہے۔ اور امام عبد اللہ بن یعقوب الحارثی السندیوتی نے اپنی کتاب ''کشف الاسرار'' میں عبد اللہ بن زید بن اسلم کے واسطے اور اس نے باپ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے دس صحابہ کرام نے قرأت خلف الامام سے بہت سختی سے منع کرتے تھے جو کہ ابو بکر صدیق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب اور عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم ہیں............الخ''۔

(عمدۃ القاری:۹/ ۱۳۶۔۔۔۔بنایہ:۲/ ۳۱۸)

روح المعانی میں ہے:

''وقال الشعبی: ادرکت سبعین بدریا کلھم یمنعون المقتدی عن القرأۃ خلف الامام''۔

''اور امام شعبی نے فرمایا: میں نے ستر (۷۰) بدری صحابہ کرام کو پایا جو سب کے سب مقتدی کو قرأت خلف الامام سے منع فرماتے ہیں''۔ (روح المعانی:۹/۱۵۲)

۴: کئی حضرات نے اس کو مختلف طرق سے مرسل بھی نقل کیا ہے۔

حدیث مذکور امام دار قطنی رحمہ اللہ کی نظر میں

اب اس حدیث کے بارے میں حضرات محدثین کی رائے کو دیکھتے ہیں۔

امام دار قطنی اس حدیث کو ناقابلِ استدلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

لم یسند عن موسی بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسن بن عمارہ وھما ضعیفان۔

”موسی بن ابی عائشہ سے یہ روایت ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کوئی بھی مسنداً نقل نہیں کرتا اور یہ دونوں ضعیف ہیں“۔

امام دار قطنی رحمہ اللہ کی اس عبارت میں تین طرح سے کلام کیا جا سکتا ہے:

(۱) اتنی تائیدات کے باوجود فقط ایک واسطہ کے ضعف کی وجہ سے روایت کو نا قابلِ استدلال قرار دینا خود محلِ نظر ہے حالانکہ امام دار قطنی نے خود تقریباً تیس روایات ترک قرأت خلف الامام پر نقل کی ہیں، اگرچہ ہر ایک میں کلام کیا ہے لیکن ان کی وجہ سے پہلی روایت میں قوت ضرور آتی ہے۔ پھر یہ کہ کئی اہلِ علم نے امام دار قطنی کے بعض ان جرحوں کو درست قرار نہیں دیا جو انہوں نے مسند دار قطنی میں ترک قرأۃ خلف الامام روایت کرنے والے راویوں پر کی ہیں۔ اس کے علاوہ مسلم شریف وغیرہ کی بعض صحیح روایات سے ترک قرأت خلف الامام معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ امام دار قطنی نے فرمایا: لم یسند عن موسی بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارہ ”موسی بن ابی عائشہ سے یہ روایت ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کوئی بھی مسنداً نقل نہیں کرتا“ حالانکہ امام صاحب ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے روح المعانی (۱۵۱/۹) وغیرہ میں ہے: ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زیادة وزیادة الثقة مقبولة ” اور اگر کوئی ثقہ اکیلے بھی کوئی زیادت کرے تو اسے قبول کرنا واجب ہے کیونکہ رفع بھی زیادت ہے اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے“۔

پھر یہ کہ موسی بن ابی عائشۃ سے یہ روایت امام سفیان ثوری اور قاضی شریک نے مسنداً نقل کی ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

قال احمد بن منيع فی مسنده : اخبرنا اسحاق الازرق حدثنا سفيان و شريك عن موسی بن ابی عائشه عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله ﷺ من كان............الخ۔ واسناد حديث جابر الاول صحيح علی شرط مسلم۔

”احمد بن منیع نے اپنی مسند میں فرمایا ہے: ہمیں اسحٰق ازرق نے سفیان اور شریک کے طرف سے انہوں نے موسیٰ بن ابی عائشہ سے انہوں نے عبد اللہ بن شداد سے انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ من کان ....الخ۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے“۔(فتح القدیر ۲/ ۱۵۵)

اس روایت کے بارے میں درس ترمذی میں ہے ”یہ سند سلسلۃ الذھب ہے اور صحیح علی شرط الشیخین ہے کیونکہ اسحٰق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوری محتاج تعارف نہیں، شریک مسلم کے رجال میں سے ہیں اور موسیٰ بن ابی عائشہ صحاح ستہ کے مشہور راوی ہیں“۔ (درس ترمذی لشیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی ۲/۹۹)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”علی انه لم یتفرد فی ذلك بل رفعه ایضا سفیان الثوری (وهو من رجال الشیخین، والجماعة) وشریك (القاضی وهو من رجال مسلم) عن موسی بن ابی عائشة عند احمد بن منیع فی مسنده (وهو ثقة حافظ من رجال الجماعة) ورفعه ایضا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عند ابن ابی

شیبہ، وعبد بن حمید (ھو من رجال الشیخین ثقۃ حافظ، (تقریب:۱۳۴))

فلا شك فی صحۃ الحدیث موصولاً۔

"علاوہ اس کے وہ اس میں متفرد بھی نہیں ہے بلکہ اس کو سفیان ثوری (جو کہ شیخین اور ایک جماعت کے راوی ہیں) اور شریک (یعنی قاضی جو کہ مسلم کے رجال میں سے ہیں) نے بھی موسی بن ابی عائشہ سے مرفوع نقل کیا ہے احمد بن منیع (جو کہ ثقہ حافظ اور جماعت کے رجال میں سے ہیں) کے مسند میں۔ اور اسی طرح حسن بن صالح نے ابی الزبیر سے انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع نقل کیا ہے، ابن ابی شیبہ اور عبد بن حمید (جو کہ شیخین کے رجال میں سے ہیں ثقہ ہیں حافظ ہیں (تقریب ۱۳۴))) کے ہاں: پس اس حدیث کے متصل ہونے میں کوئی شک نہیں"۔ (اعلاء السنن:۴/ ۶۷)

عبد بن حمید کی مذکورہ روایت کے بارے میں درس ترمذی میں ہے: "علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے"۔ (درس ترمذی ۲/ ۹۹)

(۳) تیسری بات امام دار قطنی کے اس قول سے متعلق ہے "وھما ضعیفان" امام صاحب کو ضعیف کہنا سمجھ میں نہیں آتا، صدیق سے صدیقیت کی نفی کرنے والا خود اپنے آپ کو قابلِ ملامت کرنے کے مترادف ہے۔

لیکن علامہ عینی ہو یا علامہ دار قطنی سب ہمارے اکابر اور سر کے تاج ہیں اور ہم ان کے بیش بہا خدمات کے معترف ہیں تو اگرچہ امام صاحب ثقہ ہے ہی (جیسا کہ اسماء رجال کی کتب میں ہے) پھر بھی اس کو ایک اجتہادی مسئلہ قرار دے کر امام دار قطنی کا امام صاحب کو ضعیف قرار دینے کو اس پر حمل کرتے ہیں کہ چونکہ احادیث کی تضعیف و تصحیح اور راوی پر جرح و تعدیل ایک اجتہادی معاملہ ہے تو امام دار قطنی کا امام

صاحب کی تضعیف بطور حسد و غضب نہیں بلکہ یہ ان کا اجتہاد ہے اور کبھی مجتہد کو ایسی خطالاحق ہو سکتی ہے جسے ماننے کو دوسرے حضرات مجتہدین تیار نہیں ہوتے جس کے کافی نظائر ہماری کتب میں موجود ہیں۔

بلکہ خود مسند دار قطنی کی روایات کے بارے میں بھی منقول ہے کہ اس میں کچھ ایسی روایات بھی ہیں کہ وہ موضوع ہیں چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں وقد روی فی مسنده احادیث سقيمة ومعلولة ومنكرة وغريبة وموضوعة "انہوں نے اپنی مسند میں ضعیف، معلول، منکر، غریب اور موضوع احادیث نقل کی ہیں"۔

(بنایہ:۲/۳۱۶)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام صاحب کی توثیق کے قائل ہیں جیسا کہ حافظ صاحب کی مختلف کتابوں میں امام صاحب کا تذکرہ موجود ہے لیکن عجیب بات یہ ہے کہ "درایہ" میں وہ حدیث مذکورہ کی تخریج میں امام دار قطنی کے قول "وهما ضعيفان" پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس کے بارے میں علامہ ظفر احمد عثانی رحمہ اللہ فرماتے:

والعجب من الحافظ ابن حجر ان امامنا عنده من الائمة الثقات كما تشهد به تصانيفه فى الرجال ، ولم يذكر فى التهذيب شيئا من اقوال الجارحين فيه بل اقتصر على اقوال معدليه ثم اقتصر فى الدراية (ص۹۳) على قول الدار قطنى هذا وسكت عنه ولم يرده عليه۔

"اور حافظ ابن حجر پر تعجب ہے کہ ان کے نزدیک ہمارا امام ائمہ ثقات میں سے ہیں جیسا کہ علم رجال سے متعلق اس کی تصانیف اس پر گواہ ہیں، اور انہوں نے "تہذیب" میں امام صاحب پر جرح کرنے والوں کا کوئی قول بھی نقل نہیں کیا بلکہ صرف ان کی

تعدیل کرنے والوں کے اقوال پر اکتفاء کیا، پھر "درایہ (ص۹۳) میں صرف دار قطنی کے اس قول پر اکتفاء کرکے خاموش ہوگئے اور ان پر رد نہیں فرمایا"۔

(اعلاء السنن:۴/ ۶۳)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح حدیث ہے۔ اب یہ کہ امام بخاری نے اپنے رسالہ "قرأة خلف الامام" میں مذکورہ حدیث سے متعلق جو یہ کہا ہے کہ یہ حدیث مرسل و منقطع ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کو یہ حدیث ارسال و انقطاع کی صورت میں پہنچی ہو، شاید اسی وجہ سے امام بخاری نے اس کو بخاری شریف میں ذکر نہیں کیا ہے۔ یہی تو مدعا ہے کہ امام صاحب کے دور میں ایک روایت درست ہو پھر بعد میں کسی وجہ سے اس میں ضعف آسکتا ہے۔

آپ خود اندازہ لگائیں کہ اگر آج تک اسناد کا سلسلہ جاری ہوتا تو کتنی صحیح احادیث کو ضعیف و موضوع قرار دیا جاتا۔ اس کے علاوہ جن حضرات نے مذکورہ روایت کے سند پر جرح کیا ہے وہ اس سند پر نہیں بلکہ اس روایت کی دوسرے اسناد پر کیا ہے جبکہ کئی حضرات نے ان اسناد کو بھی درست قرار دیے ہیں۔

جرح و تعدیل سے متعلق چند اہم امور

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب پر بعض اہل علم نے جرح کی ہے حالانکہ امام صاحب کے علمی مقام، فقاہت فی الدین اور علمِ حدیث میں مہارت پر جبال علم کے اقوال مہر کی طرح ثابت ہیں لہٰذا اگر اس کے بارے میں چند امور کا لحاظ رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس جرح کی وجہ سے امام صاحب ضعفا میں قطعاً شامل نہیں۔

ایک یہ کہ نہ تو ہر جرح کی وجہ سے ایک راوی مجروح شمار کیا جاتا ہے اور نہ ہی ہر جارح کی جرح کو اعتبار دیا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر ہر جرح کی وجہ سے راویوں کو

مجروح کیا جائے تو شاید ہی کوئی ایسا راوی ہو جو کسی طرح بھی مجروح نہ ہو حتی کہ امام بخاری رحمہ اللہ پر بھی جرح کیا گیا ہے۔ ظفر الامانی میں ہے: **ولهذا عده ای البخاریَّ ابنُ منده فی رسالته "شروط الائمة" من المدلسين** "اور اس وجہ سے ابن مندہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو اپنے رسالہ "شروط الائمۃ" میں مدلسین میں سے شمار کیا ہے"۔

(ظفر الامانی:۳۸۴)

اسی طرح ہر جارح کے جرح کو بھی اعتبار نہیں ہوتا اسی وجہ سے تو اہلِ جرح وتعدیل کی مختلف اقسام بنائے گئے ہیں مثلاً متشددین، متساہلین وغیرہ۔

دوسرا یہ کہ جیسے گزرا کہ جرح وتعدیل ایک اجتہادی معاملہ ہوتا ہے جس میں خطا بلکہ صریح خطا کا امکان بھی رد نہیں کیا جاسکتا۔

تیسرا یہ کہ بعض امور کو اگرچہ بعض حضرات جرح میں شمار کرتے ہیں لیکن عام محدثین کی اصطلاح میں وہ جرح نہیں ہوتے جیسا کہ بعض حضرات کی طرف سے امام صاحب کو بطورِ جرح اہلِ رائے کہا گیا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کی عربیت میں مہارت نہیں تھی، بعض کہتے ہیں کہ ان کے مرویات کم ہیں وغیرہ۔ چنانچہ ظفر الامانی میں ہے:

وهذا صنيع المشددين حيث يخرجون الراوی بادنی جرح، ويبالغون فيه، ويطعنون عليه بما لا تترك به روايته------ومن ثم لم يقبل جرح الجارحين فی الامام ابی حنيفة حيث جرح بعضهم بكثرة القياس ، وبعضهم بقلة معرفة العربية، وبعضهم بقلة رواية الحديث فان هذا كله جرح بما لا يجرح به الراوی۔

”اور یہ شدت کرنے والوں کا طریقہ ہے کہ معمولی جرح کی بنیاد پر راوی کو (ثقہ قرار دینے سے) خارج کر دیتے ہیں اور اس میں مبالغہ کرتے ہیں اور اس جرح پر ایسا طعن کرتے ہیں جس کی بنیاد پر اس کی روایت کو ترک نہیں کیا جا سکتا...... اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر جرح کرنے والوں کی جرح قابل قبول نہیں جیسا کہ اس پر بعض لوگوں نے کثرتِ قیاس کی وجہ سے، بعض نے عربی کے کم جاننے کی وجہ سے اور بعض نے روایت حدیث کی قلت کی وجہ سے جرح کی ہے کیونکہ یہ سب ایسی جرح ہیں جس سے راوی مجروح نہیں ہوتا“۔ (ظفر الامانی:۴۶۸)

تو خود سوچیں کہ اگر اہلِ بدعت کی روایت قبول کی جاتی ہے تو امام صاحب کی روایات کیوں رد کی جائیں۔ اگر یہی بات درست ہے تو ان جرحوں کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ تو خود بھی امام صاحب کی طرف سے مجروح ہیں کیونکہ امام صاحب سے اہلِ تشیع کی روایت کے بارے میں منع منقول ہے چنانچہ کفایہ میں ہے:

سمعت ابن المبارك يقول سأل ابو عصمة ابا حنيفة ممن تأمرني ان اسمع الاثار؟قال : من كل عدل في هواه الاالشيعة فان اصل عقدهم تضليل اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم۔

”میں نے ابن مبارک رحمہ اللہ کو کہتے سنا کہ ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کس کے آثار سننے کے بارے میں آپ مجھے حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ ہر اس شخص سے جو اپنے خواہشات میں معتدل ہو مگر شیعہ سے نہیں کیونکہ ان کا بنیادی عقیدہ اصحابِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گمراہ شمار کرنا ہے“۔(الکفایہ فی علم الروایۃ للخطیب:۱/ ۲۶)

جبکہ امام بخاری اہلِ تشیع سے روایت کرتے ہیں۔

چوتھا یہ کہ امام صاحب کی شان خارجی نقد حدیث اور باطنی نقد حدیث میں اتنا عظیم تھا کہ ہر کوئی اس کی پہچان نہیں کر سکتا جیسا کہ احادیث مبارکہ سے متعلق ان کی شرائط اور راویوں کے متعلق ان کے اقوال سے معلوم ہوا، اس عدمِ معرفت کی وجہ سے بعض حضرات نے ان پر جرح کیا۔ مضبوط غذاؤں کے ہضم کے لیے مضبوط صحت درکار ہوتی ہے، بہت سی اعلیٰ غذائیں کمزوروں کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتی ہیں تو راسخین کو صحیح معنوں میں راسخین ہی جانتے ہیں۔ غیر راسخ تو راسخین پر اعتراض کرتا رہے گا کیونکہ وہ سطحی مطالعہ کی وجہ سے راسخین کے اصول اور تحقیقات کا ادراک نہیں کر سکتا۔

پانچواں یہ کہ یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے اور مشاہدہ ہے کہ صاحب کمال لوگوں کے ساتھ ہر دور میں لوگ حسد کرتے ہیں حتی کہ محسنینِ امت کو بھی معاف نہیں کیا گیا انہی میں سے امام اعظم رحمہ اللہ کو حاسدین نے ان کی حیات میں جتنا تنگ کیا تو شاید کسی اور کے ساتھ یہ سلوک روا رکھا گیا ہو اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے، پھر ان حاسدین کی سازش کی وجہ سے بعض ان اچھے خاصے محدثین اور اہل علم نے بھی امام صاحب سے ناراضگی کا اظہار کیا اور ان پر جرح کیا جن کو حقیقتِ حال معلوم نہیں تھی۔

لیکن جب ان میں سے کچھ پر حقیقت واشگاف ہوئی تو انہوں نے امام صاحب کی فقاہت اور علمی مقام کا اعتراف کیا جبکہ بعض نے تو امام صاحب کے ہاتھ چومے۔

تہذیب التہذیب میں ہے:

وقال ابن ابی داؤد عن نصر بن علی سمعت ابن داؤد یعنی الخریبی یقول الناس فی ابی حنیفة حاسد وجاھل۔

”اور ابن ابی داؤد نے نصر بن علی سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن داؤد یعنی الخر یبی کو کہتے سنا کہ لوگ ابو حنیفہ کے بارے میں (دو قسم کے ہیں یعنی) حاسد اور جاہل ہیں“

(تہذیب التہذیب:۱۰/ ۴۵۱)

(۲) احناف دوسرے محدِّثین کی نسبت احادیثِ مبارکہ کو زیادہ قابلِ استدلال سمجھتے ہیں

احناف نبی کریم ﷺ کے ساتھ اتصال کی حیثیت سے احادیثِ مبارکہ کی تین اقسام بناتے ہیں:

(۱) متواتر۔ (۲) مشہور۔ (۳) خبرِ واحد۔

اور محدِّثین دو قسمیں بناتے ہیں:

(۱) متواتر۔ (۲) خبرِ واحد۔

پھر محدثین خبرِ واحد کی تین اقسام بناتے ہیں:

(۱) مشہور۔ (۲) عزیز۔ (۳) غریب۔

لیکن احناف اور محدثین کا اس میں اختلاف نہیں کہ حدیثِ متواتر علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے اور خبرِ واحد ظنِ غالب کا فائدہ دیتی ہے (اگرچہ ایک مرجوح قول میں امام احمد سے خبر واحد علم قطعی کا فائدہ دینا بھی منقول ہے)۔

حضرات محدِّثین چونکہ خبر مشہور کو خبرِ واحد کی ایک قسم قرار دیتے ہیں اس لیے ان کے ہاں خبر مشہور فقط ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے، لیکن احناف اس کو ایک علیحدہ قسم شمار کرتے ہیں اس لیے اس کا جدا حکم و فائدہ مانتے ہیں، وہ یہ کہ اس سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ احناف احادیثِ مبارکہ کو جس قدر قابلِ استدلال سمجھتے ہیں اس قدر حضرات محدّثین نہیں سمجھتے، کیونکہ جتنی احایث مشہورہ ہیں وہ احناف کے نزدیک علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہیں اور حضرات محدّثین کے نزدیک فقط ظن غالب کا فائدہ دیتی ہیں۔ (۱)

(۳) کیا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیثِ مرسَل کے باب میں تساہُل کے شکار ہیں

امام صاحب اور ان کے متبعین کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ احادیث کی قبولیت کے باب میں تساہُل کے شکار ہیں، کیونکہ وہ حدیثِ مرسَل کو قول التابعی (قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعلہ کذا الخ "یعنی ایک تابعی کی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا یا یہ کام کیا") کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ اس میں قدر عموم کے قائل ہیں یعنی تابعی، تبع تابعی اور بعض کے نزدیک تبع تابعین کے بعد والوں کے قول کو بھی شامل ہے حالانکہ اکثر حضرات اس میں عموم کے قائل نہیں۔ نیز احناف حدیثِ مرسَل کو مطلقاً قبول کرتے ہیں جبکہ دوسرے حضرات اس میں توقف اختیار کرتے ہیں۔ حالانکہ دوسرے ائمہ کرام کی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی حدیثِ مرسَل کے بارے میں عموم کے قائل نہیں اور وہ حدیثِ مرسَل کو مطلقاً قبول نہیں کرتے، بلکہ ان کے ہاں اس کو قبول کرنے کے لیے وہ مضبوط شرائط ہیں جو دوسرے ائمہ کرام کے ہاں نہیں پائی جاتی۔

---

(۱) علم طمانیت اور ظنِ غالب کے فرق کو حضرات علمائے کرام نے مختلف الفاظ کے ساتھ واضح کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے غالب الرائے وھو ما کان جھۃ الثبوت فیہ راجحا بخلاف علم الطمانیۃ فان جھۃ العدم فیہ مرجوح جدا وفی الثانی ایضا مرجوح لکن لا بتلک المرتبۃ فتفرقا۔

یعنی ائمہ اربعہ مرسَل روایت کو تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔اور احناف حدیثِ مرسَل کے قبول کرنے میں منفرد نہیں ہیں۔ اور ہر مرسَل التابعی روایت کو بھی قبول نہیں کرتے، اس کی تفصیل آنے والی تین باتوں میں ہے:

پہلی بات (ائمہ اربعہ مرسَل روایت کو تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں)

ائمہ اربعہ کے ہاں مرسَل کی تعریف ہے:

ھو قول التابعی "قال رسول اللهﷺ کذا او فعل کذا او فعل بحضرته کذا او نحو ذلك۔

"وہ تابعی کا یہ قول ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا یا یہ کام کیا یا آپ ﷺ کے سامنے یہ کام کیا گیا یا اس جیسے دیگر الفاظ"

نزھۃ النظر شرح نخبۃ الفکر میں ہے:

والثانی وھو ما سقط من اٰخرہ من بعد التابعی ھو المرسل وصورته ان یقول التابعی سواء کان کبیرا او صغیرا قال رسول اللهﷺ کذا او فعل کذا او فعل بحضرته کذا او نحو ذلك... فذھب جمھور المحدثین الی التوقف لبقاء الاحتمال وھو احد قولی احمد وثانیھما وھو قول المالکیین والکوفیین یقبل مطلقاً وقال الشافعی یقبل ان اعتضد.........الخ۔

"اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کے آخر سے تابعی کے بعد راوی ساقط ہو گیا ہو اور یہ مرسل ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی تابعی کہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا کہ " رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا یا یہ کام کیا یا آپ ﷺ کے سامنے یہ کام کیا گیا یا اس جیسے دیگر الفاظ"۔ پس جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے کیونکہ اس میں

احتمال باقی ہے اور یہی امام احمد رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول بھی ہے، اور ان کا دوسرا قول جو کہ مالکیہ اور کوفیین کا مذہب ہے کہ اس کو مطلقاً قبول کیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ قبول کیا جائے گا جب اس کی تائید ہو.........الخ"۔

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فان مشائخ الحدیث لم یختلفوا ان الحدیث المرسل ھو الذی یرویہ المحدث باسانید متصلۃ الی التابعی، فیقول التابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

"یقیناً مشائخ حدیث کا اس بارے میں اختلاف نہیں کہ مرسل وہ حدیث ہے جسے محدث متصل سندوں کے ساتھ تابعی تک نقل کرے اور پھر تابعی کہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا""۔ (معرفۃ علوم الحدیث و کمیۃ اجناسہ: ۱۶۷)

علامہ شمنی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ثم ھو حجۃ یجب العمل بہ عند ابی حنیفۃ ومالک واتباعھما......بشرط ان التابعی لا یرسل الا عن الثقات"۔

"پھر وہ حجت ہے، اس پر عمل واجب ہے امام ابو حنیفہ، امام مالک اور ان کے متبعین کے نزدیک.........اس شرط پر کہ وہ تابعی صرف ثقات ہی کی روایات میں ارسال کرے"۔

(العالی الرتبۃ: ۱۶۹)

امام جصاص رحمہ اللہ الفصول فی الاصول میں لکھتے ہیں: مذھب اصحابنا ان مراسیل الصحابۃ والتابعین مقبولۃ "ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے مراسیل مقبول ہیں"۔ (الفصول فی الاصول ۲/ ۳۰)

پھر امام جصاص رحمہ اللہ مسند اور مرسَل میں عدم فرق پر جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ تابعی کے مرسَل کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے

ائمہ مرسل کو تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

مرسل کا تابعی کے قول کے ساتھ تخصیص کا یہی قول علمائے احناف کی ایک جماعت سے بھی منقول ہے چنانچہ علامہ سید شریف مختصر الجرجانی میں مرسَل کی اس طرح تعریف کرتے ہیں: "المرسل قول التابعی قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا" "مرسل کسی تابعی کا یہ قول ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا یا یہ کام کیا"۔

(مختصر الجرجانی: ۳۴۹)

علامہ عبد الحق محدث دہلوی رحمہ اللہ مقدمہ فی مصطلحات علم الحدیث میں لکھتے ہیں:

وان کان السقوط من اٰخر السند فان کان بعد التابعی فالحدیث مرسَل وھذا الفعل ارسال کقول التابعی قال رسول اللہ ﷺ۔

"اور اگر (راوی کا) سقوط سند کے آخر سے ہوا ہو تو اگر تابعی کے بعد ہو تو یہ حدیث مرسل ہے اور اس فعل کو ارسال کہتے ہیں مثلاً تابعی کا یہ قول کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا"۔

علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ ایک مکالمہ کیا ہے جس کو نقل کرتے ہوئے ایک جگہ میں وہ لکھتے ہیں فقلت المرسل انما ھو اذا ارسل التابعی وترك الواسطة "پس میں نے کہا کہ مرسل وہ ہے جس میں تابعی ارسال کرے اور واسطہ چھوڑ دے"۔ (ظفر الامانی:۳۵۱)

اعلاء السنن میں ہے:

والمرسل ما حذف من اٰخر اسنادہ، وھو قول التابعی قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعل کذا۔

"اور مرسل وہ ہے جس میں سند کے آخر سے (راوی) حذف کیا گیا ہو اور وہ تابعی کا یہ قول ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا یا یہ کام کیا""۔(اعلاء السنن:۱۸/ ۸۸۶۹)

احناف اور مالکیہ کی کتب میں احناف و مالکیہ سے مرسَل کا حکم ایک جیسا منقول ہے حالانکہ مالکیہ اس کو تابعی کے قول کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف بھی اس کو قولِ تابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں، بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ سے اس کے حکم میں اختلاف منقول ہونے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرسَل کی تعریف میں یہ سب متفق ہیں، کیونکہ اگر وہ مرسَل کی تعریف جدا جدا کرتے ہیں تو پھر حکم کے اختلاف کا کیا معنی ہے؟ اس طرح تابعی کے کبیر ہونے اور نہ ہونے کے اختلاف (جو کہ عنقریب آرہا ہے) سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تابعی ہونا تو ضروری ہے البتہ کبیر ہونے میں اختلاف ہے۔

یہی بات شرح علل الترمذی کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے:

واما المنقطع دون التابعي فهذا لا جدال في ضعفه واهل الاصطلاح وغيرهم يقرون بضعفه ولما كانت صورة الخلاف الحقيقي هي مرسل التابعي كانت صور الانقطاع الاخرى محل نزاع لفظي لا نزاع حقيقي۔[1]

---

[1] باقی امام صاحب سے مرسل کے تابعی ہونے کی شرط اگر صراحت کے ساتھ منقول نہ ہوئی ہو تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ ہر مرسَل کی ارسال کردہ روایت قبول کرتے ہیں جیسا کہ حدیثِ مرسل کی دوسری شرائط امام صاحب سے صراحت کے ساتھ منقول نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ کسی شرط کے بغیر مرسَل روایت کو قبول کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام صاحب خود تابعی تھے، شاید اس وقت لفظ تابعی کی اصطلاح قائم نہیں ہوا تھا، یا ان کے دور میں عام مرسلات حضرات تابعین ہی کے ہوتے ہیں جس کی وجہ سے صراحت کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔

”اور جو تابعی سے قبل ہی منقطع ہو جائے تو اس کے ضعف میں کسی کا اختلاف نہیں اور اہلِ اصطلاح وغیرہ سب اس کی ضعف کا اقرار کرتے ہیں اور جب حقیقی اختلاف صرف مرسلِ تابعی میں ہے تو انقطاع کی دوسری صورتوں میں اختلاف صرف لفظی ہو گا نہ کہ حقیقی“۔(شرح علل الترمذی:۱/ ۱۸۴)

کیا مرسل روایت کے لیے تابعی کا کبیر ہونا ضروری ہے؟

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تابعی کبیر کے قول ”قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعلہ کذا“ کو مرسل کہتے ہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اتفق علماء الطوائف علی ان قول التابعی الکبیر قال رسول اللہ ﷺ کذا او فعلہ کذا یسمی مرسلا۔

” علما کا اس پر اتفاق ہے کہ تابعی کبیر کا یہ قول کہ "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا یہ کام کیا" مرسل کہلاتا ہے“۔ (التقریب والتیسیر:۱/ ۳۵)

اور ابن صلاح لکھتے ہیں:

النوع التاسع : معرفۃ المرسل وصورتہ التی لا خلاف فیھا حدیث التابعی الکبیر الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجالسھم۔

”نواں قسم :مرسل کی پہچان ہے اور اس کی وہ صورت جس میں کوئی اختلاف نہیں ایسے بڑے تابعی کی حدیث ہے جو صحابہ کرام کی ایک جماعت کے ساتھ ملا ہو اور ان کے ساتھ نشست کی ہو“۔ (معرفۃ انواع علوم الحدیث:۵۱)

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تابعی صغیر کے قول ”قال رسول اللہ ﷺ “ کو مرسل کہتے ہیں یا نہیں؟

بعض حضرات مرسل کی تعریف میں ”تابعی کبیر“کی قید لگاتے ہیں جبکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک ”کبیر“ ہونا شرط نہیں ۔ جیسا کہ نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر میں صراحت (کبیر۱۱و صغیر۱) کے ساتھ گزر گیا۔

جو حضرات ”کبیر“کی قید کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کے ہاں تابعی صغیر کی ارسال کردہ روایت منقطع ہوتی ہے جو کہ قبول نہ ہوگی۔ اور جو حضرات ضروری قرار نہیں دیتے وہ کبیر و صغیر دونوں کی ارسال کردہ روایت کو مرسل کہتے ہیں اور دونوں کی ارسال کردہ روایات کو مطلقاً نہیں بلکہ اپنی اپنی مخصوص شرائط کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن کی تفصیل آرہی ہے۔

دوسری بات: امام صاحب حدیثِ مرسَل کے قبول کرنے میں منفرد نہیں ہیں

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے متبعین مرسَل روایات کے قبول کرنے میں منفرد نہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ بھی ان کو قبول کرتے ہیں، جبکہ بعض حضرات نے ان کے قبول ہونے پر حضرات تابعین کا اتفاق بھی نقل کیا ہے۔ چنانچہ فتح الملہم میں ہے:

وقال ابن جرير اجمع التابعون باسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم انكاره ولا عن احد من الائمة بعدهم الى رأس المأتين“۔

”اور ابن جریر نے کہا ہے کہ تمام تابعین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل کو قبول کیا جائے گا اور اس بارے میں ان سے کوئی انکار ثابت نہیں اور نہ ہی ۲۰۰ھ کے اوائل تک کسی ایک امام سے انکار ثابت ہے“۔ (فتح الملہم:۱/ ۹۰)

ملا علی قاری رحمہ اللہ شرح مسند ابی حنیفہ میں لکھتے ہیں:

والاحتجاج بالمرسل كان سنة متوارثة جرت عليه الامة فی القرون الفاضلة حتی قال ابن جریر رد المرسل مطلقاً بدعة حدثت فی رأس المأتین۔

"اور مرسل پر استدلال کرنا ایسا مسلسل طریقہ ہے جس پر خیر القرون میں امت عمل پیرا تھی یہاں تک ابن جریر نے فرمایا کہ مرسل کو مطلقاً رد کرنا ایک بدعت ہے جو سنہ ۲۰۰ھ کے اوائل میں شروع ہوئی"۔

اور ظفر الامانی میں ہے:

وقال ابو داؤد فی رسالته واما المراسیل فقد کان اکثر العلماء یحتجون بها فیما مضی مثل سفیان الثوری ومالك والاوزاعی حتی جاء الشافعی فتکلم فی ذلك وتابعه علیه احمد وغیره - انتهی- ومشی علی هذا المسلك جمهور المحدثین کما حکاه ابن عبد البر وحکی ذلك عمن قبل الشافعی ایضا کابن مهدی ویحی القطان- وذهب ابو حنیفة ومالك ومن تبعهما وجمع من المحدثین الی قبول المرسل والاحتجاج به وهو روایة عن احمد وحکاه النووی فی شرح المهذب عن کثیر من الفقهاء بل اکثرهم ونسبه الغزالی الی الجمهور بل ادعی ابن جریر الطبری وابن الحاجب اجماع التابعین علی قبوله- ورد علیهما بانه قد نقل عدم الاحتجاج عن بعض التابعین کسعید بن المسیب وابن سیرین والزهری فأین الاجماع نعم لو قیل باتفاق جمهور التابعین علی الاحتجاج کان صحیحاً۔

"اور ابو داؤد نے اپنے رسالہ میں کہا ہے کہ گزرے ہوئے علما میں سے مراسیل پر اکثر علماء استدلال کرتے ہیں جیسا کہ سفیان ثوری، مالک اور اوزاعی رحمہم اللہ یہاں تک کہ امام

شافعی رحمہ اللہ آئے اور اس میں کلام کیا اور اس بابت میں احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی اس کی اتباع کی، انتہی۔ اور اسی مسلک پر جمہور محدثین چلے جیسا کہ ابن عبد البر نے حکایت کیا ہے اور اس بات کو انہوں نے امام شافعی سے قبل لوگوں جیسے مھدی اور یحیٰ بن قطان سے بھی حکایت کیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور مالک رحمہ اللہ اور جو ان کے متبعین ہیں اور اسی طرح محدثین کی ایک جماعت بھی مرسل کی قبولیت اور اس سے استدلال درست قرار دینے کی طرف گئے ہیں اور یہی امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے اور اس کو نووی رحمہ اللہ نے "شرح المھذب" میں کثیر بلکہ اکثر فقہا سے حکایت کیا ہے۔ اور امام غزالی رحمہ اللہ نے اس کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے بلکہ ابن جریر طبری اور ابن الحاجب نے اس کی قبولیت پر تابعین کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور ان پر رد کیا گیا ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن مسیب رحمہ اللہ، ابن سیرین رحمہ اللہ اور امام زہری رحمہ اللہ سے اس کا حجت نہ ہونا منقول ہے تو یہ اجماع کیسے ہو سکتا ہے؟ البتہ اگر حجت قرار دینے میں جمہور تابعین کی بات کی جائے تو یہ صحیح ہے"۔ **(ظفر الامانی:۳۵۹)**

جہاں تک اس عبارت میں یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حضرت سعید بن مسیب، امام ابن سیرین اور امام زہری مرسَل روایت کو قبول نہیں کرتے تو یہ بات محلِ نظر معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ حضرات تو خود ہی ارسال کرتے ہیں، چنانچہ تدریب الراوی میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول منقول ہے وارسال ابن المسیب عندنا حسن "اور ابن المسیب کا ارسال ہمارے ہاں حسن ہے" (تدریب:۱/۲۲۵) اسی طرح امام زہری کے مراسیل کے بارے میں علمائے کرام کا کلام مشہور ہے اور حضرت ابن سیرین سے تو مقدمہ مسلم میں یہ تصریح بھی منقول ہے: قال لم یکونوا یسئلون عن الاسناد

فلما وقعت الفتنة قیل سموا لنا رجالکم ”فرمایا کہ وہ اسناد کے متعلق نہیں پوچھتے تھے مگر جب فتنہ ظاہر ہوا تو کہا گیا کہ ہمارے سامنے اپنے رجال بیان کرو“۔

باقی حضرت ابن سیرین رحمہ اللہ کا یہ قول ”لا نأخذ بمراسیل الحسن وابی العالیة فانهما لا یبالیان عمن اخذ الحدیث“ ”ہم حسن اور ابو العالیہ کے مراسیل نہیں لیتے کیونکہ وہ اس بات کا خیال نہیں رکھتے کہ کس سے احادیث لے رہے ہیں“۔
(التنویر والتحبیر:۴/۲۴۸)

اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ مطلقاً مرسل کو قبول نہیں کرتے، بلکہ یہ تو خود ان کا مرسل کو اعتبار دینے پر دلالت کرتا ہے کہ مراسیل کو اعتبار ہے مگر حضرت حسن اور حضرت ابو العالیہ کے مراسیل کو (اس کے نزدیک) اعتبار نہیں ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے حضرات مرسل روایت کو قبول کرتے تھے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس میں کلام کیا اور پھر ایک بڑی جماعت نے بھی اس کے قول کے مطابق قول کیا۔

لیکن اس عبارت ”حتی جاء الشافعی فتکلم فی ذلك“ کا یہ مطلب بھی نہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو رد کرتے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کو مطلقاً قبول نہیں کرتے بلکہ اس کے قبول کرنے کے لیے شرائط لگاتے ہیں جیسا کہ نزھۃ النظر میں ہے ”وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئه من وجه آخر تباین الطریق الاولیٰ ...الخ “ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ (مرسل کو) قبول کیا جائے گا اگر کسی دوسرے وجہ سے اس کی تائید ہو جائے جو پہلے سے جدا ہو.........الخ“۔

لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ اور جن حضرات کا قول اس کے قول کی طرح ہے یہ

سب مرسَل روایت کو (مخصوص شرائط کے ساتھ) قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ مراسیل ابو داؤد میں ہے:

قال الحافظ ابن رجب الحنبلی رحمہ اللہ واحتج بالمرسل ابو حنیفۃ واصحابہ، وکذا الشافعی واحمد واصحابھما۔

"حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور اس کے ساتھیوں نے مرسل سے استدلال کیا، اسی طرح شافعی رحمہ اللہ، احمد رحمہ اللہ اور ان کے ساتھیوں نے بھی استدلال کیا"۔ (المراسیل مع اسانید للامام ابی داؤد:۳۹)

خلاصہ یہ کہ ائمہ اربعہ مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں۔

مرسل روایت کو قبول کرنے کی وجہ

مرسل روایت کو بالاتفاق قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضرات تابعین کی یہ عادت تھی کہ جب وہ کسی حدیث کو کئی مختلف سندوں سے سنتے تھے تو وہ ان سندوں کو ذکر کیے بغیر کہہ دیتے تھے قال رسول اللہ ﷺ کذا۔ گویا راوی کو اپنی سند پر اس قدر اعتماد ہوتا کہ وہ پورے اطمینان اور ذمہ داری سے حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی جانب کرتا اور اس کے ساقط شدہ جتنے روات ہیں وہ سب کے سب اس کے نزدیک ثقہ ہوتے۔

"ویقول قال رسول اللہ ﷺ لانہ اذا ثبت عندھم انہ قول النبی ﷺ بقول الرواۃ یجوز لہ ان یقول قال النبی ﷺ فالعدل انما یرسل فی مثل ھذا الموضع، واللہ اعلم"

"وہ کہتے ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" کیونکہ جب ان کے ہاں رواۃ کے اقوال سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے تو اس کے لیے جائز ہے

کہ وہ کہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا“ پس عادل راوی اس قسم کے مواقع میں ارسال کرتا ہے، واللہ اعلم“۔(اصول شیخ الاسلام:۱۲۸)

اور جب ان کو کوئی حدیث کسی ایک ہی واسطہ سے پہنچتی تو وہ اس کی مکمل سند بیان کرتے تھے تاکہ ذمہ داری ان پر نہ آئے بلکہ اس واسطہ پر ہی آئے، بلکہ اس کے ذمہ ڈالیں جس سے انہوں نے سنی ہو۔

یہی بات کئی تابعین سے منقول بھی ہے:

(حین سئل النخعی الاسناد الی عبد اللہ) ای لما قال الاعمش لابراھیم النخعی اذا رویت لی حدیثا عن عبد اللہ بن مسعود فاسندہ لی (قال اذا قلت حدثنی فلان عن عبد اللہ فھو الذی رواہ فاذا قلت قال عبد اللہ فغیر واحد) ای فقد رواہ غیر واحد عنہ (وقال الحسن متی قلت لکم حدثنی فلان فھو حدیثہ) لا غیر (ومتی قلت قال رسول اللہ ﷺ فمن سبعین) سمعتہ او اکثر“۔

”(جب امام نخعی سے عبد اللہ کی طرف اسناد کے بارے میں پوچھا گیا) یعنی جب اعمش نے ابراہیم نخعی سے کہا کہ جب آپ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف سے کوئی روایت میرے لیے بیان فرمائیں تو اس کو سند کے ساتھ بیان کریں (فرمایا کہ جب میں حدثنی فلان عن عبد اللہ کہوں تو فقط وہی اس کے راوی ہوتے ہیں اور جب میں کہوں کہ قال عبد اللہ تو ایک سے زیادہ ہوتے ہیں) یعنی تو ایک سے زیادہ لوگوں نے ان سے روایت کی ہوتی ہے (اور حسن نے فرمایا کہ جب میں تمہیں حدثنی فلان کہوں تو وہ اسی کی حدیث ہوتی ہے) کسی اور کی نہیں ہوتی (اور جب میں کہوں کہ قال رسول اللہ ﷺ تو ستر (۷۰)) سے میں نے سنا ہوتا ہے یا اس سے بھی زیادہ سے“۔ (التقریر والتحبیر:۴/ ۲۴۷)

جمہور محدِّثین اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ایک جیسا ہے

حدیثِ مرسَل کے حکم کے بارے میں محدثین کی طرف مختلف اقوال منسوب ہیں ایک یہ کہ وہ اس کو مطلقاً قبول نہیں کرتے یعنی اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں جیسا کہ التقریب للنووی ۲۴۶/۴ میں ہے: "ثم المرسل حدیث ضعیف عند جماهیر المحدثین.........الخ" پھر مرسل جمہور محدثین کے ہاں ضعیف حدیث ہے..........الخ"۔

دوسرا یہ کہ وہ توقف اختیار کرتے ہیں جیسا کہ نزھۃ النظر ۸۵ میں ہے: "فذهب جمهور المحدثین الی التوقف لبقاء الاحتمال" پس جمہور محدثین کا مذہب احتمال کے باقی ہونے کی وجہ سے توقف کا ہے"۔

تیسرا یہ کہ ان کا قول امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی طرح ہے یعنی مخصوص شرائط پائے جانے کی صورت میں اس کو قبول کرتے ہیں۔ جیسا کہ یہ قول ظفر الامانی صفحہ نمبر ۳۵۹ میں ہے: حتی جاء الشافعی فتکلم فی ذلك و تابعه علیه احمد وغیره - انتهی - ومشی علی هذا المسلك جمهور المحدثین کما حکاه ابن عبد البر - "یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ اللہ آئے اور اس میں کلام کیا اور اس میں احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی اس کی اتباع کی، انتہی۔ اور اسی مسلک پر جمہور محدثین چلے جیسا کہ ابن عبد البر نے حکایت کیا ہے"۔

اب یہ کہ ان میں سے کونسا قول راجح ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ تیسرا قول راجح ہے یعنی حضرات محدِّثین کا قول امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی طرح ہے جیسا کہ عام طور پر محدثین اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ایک ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

چنانچہ التقریب للنووی میں ہے :ثم المرسل حدیث ضعیف عند جماھیر المحدثین والشافعی ....الخ۔"پھر مرسل جمہور محدثین کے ہاں ضعیف حدیث ہے..........الخ"۔

اور اس طرح کے اقوال امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب ہیں حالانکہ پہلے معلوم ہوا کہ حدیثِ مرسَل بالاتفاق قبول ہوتی ہے تو ان اقوال میں تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں مرسل، حدیثِ ضعیف کے حکم میں ہوکر قبول نہیں کی جائے گی۔ یہی توجیہ بعض ان شوافع کے قول کی بھی ہوگی جو حدیثِ مرسَل کو مردود کی اقسام میں سے شمار کرتے ہیں جیسا کہ نزھۃ النظر وغیرہ میں اس کو مردود کی اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے یعنی وہ اس مرسل کو مردود کی اقسام میں شمار کرتے ہیں جس میں شرائط نہ پائی جائیں۔

اور تدریب الراوی میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال میں تطبیق کی یہی صورت منقول ہے اور یہی بہتر بھی معلوم ہوتی ہے:

قال المصنف فی شرح المھذب وفی الارشاد "والاطلاق فی النفی والاثبات غلط بل ھو یحتج بالمرسل بالشروط المذکورۃ ولا یحتج بمراسیل سعید الا بھا ایضا۔

"مصنف نے شرح المہذب میں کہا ہے اور "ارشاد" میں ہے کہ مطلقاً نفی یا اثبات کا قول غلط ہے بلکہ وہ مرسل کو شرائط مذکورہ کی بنیاد پر حجت مانتے ہیں اور سعید کے مراسیل کو بھی حجت نہیں مانتے مگر انہی شرائط کی بنیاد پر"۔(تدریب الراوی ۱/ ۲۲۴)

اور نزھۃ النظر میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول سے بھی یہی تطبیق معلوم ہوتی ہے چنانچہ حافظ صاحب فرماتے ہیں:"وقال الشافعی یقبل ان اعتضد

.........الخ "امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ (مرسل) قبول کی جائے گی اگر اس کی تائید ہو............الخ"۔ (نزھۃ النظر:۸۶)

اس کے علاوہ بہت سی مرسل روایات ایسی ہیں جن کو سب قبول کرتے ہیں جیسا کہ التقریر والتحبیر میں ہے:

(واستدل) للمختار (اشتهر ارسال الائمة كالشعبي والحسن والنخعي وابن المسيب وغيرهم و) اشتهر (قبوله) اى ارسالهم (بلا نكير فكان) قبوله (اجماعا)۔

"(اور استدلال کیا) مذہب مختار کے لیے (کہ ائمہ کرام کا ارسال کرنا مشہور ہے جیسے شعبی، حسن، نخعی اور ابن المسیب رحمہم اللہ وغیرہ اور) مشہور ہے (قبول کرنا) یعنی ان کے ارسال کا (بغیر کسی نکیر کے لہٰذا ہو گا) اس کا قبول ہونے پر (اجماع)"۔
(التقریر والتحبیر ۴/ ۲۴۸)

اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ سے حضرت سعید ابن المسیب رحمہ اللہ کی مراسیل کے قبول کرنے کی صراحت منقول ہے: "وارسال ابن المسيب عندنا حسن "اور ہمارے ہاں ابن المسیب کا ارسال حسن ہے"۔(تدریب:۱/ ۲۲۵)

اور التقریر والتحبیر میں خطیب بغدادی کے حوالہ سے منقول ہے: "وقد جعل الشافعي لمراسيل كبار التابعين مزية كما استحسن مرسل سعيد "اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کبار تابعین کے مراسیل کو ایک درجہ فضیلت دی جیسا کہ سعید رحمہ اللہ کے مرسل کو فضیلت دی"۔

اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ ہر تابعی کی مرسل کو قبول کرتے ہیں البتہ کبار تابعین کی مراسیل کو فضیلت دیتے ہیں۔

تیسری بات (امام صاحب ہر مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے)

امام صاحب اور ان کے متبعین ہر مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے بلکہ مخصوص شرائط پائے جانے کے بعد ہی قبول کرتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں (باقی آئندہ عنوان کے تحت آرہی ہیں)۔

وکون المرسل ثقة وکونه متحریا لا یرسل الا عن الثقات، فان لم یکن فی نفسه ثقة او لم یکن محتاطا فی روایته فمرسله غیر مقبول بالاتفاق۔

"اور مرسِل کا ثقہ ہونا اور اس بات کا متلاشی رہنا کہ صرف ثقات سے ارسال کرے پس اگر وہ بذاتِ خود ثقہ نہ ہو یا اس کی روایت میں محتاط نہ ہو تو اس کا مرسل بالاتفاق قبول نہیں"۔ (ظفر الامانی:۳۵۹)

اور جس راوی کی یہ شان ہوتی ہے کہ وہ خود بھی ثقہ ہو اور روایت بھی ثقات سے کرتا ہو اور روایت کرنے میں محتاط بھی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ فنِ حدیث کا امام ہی ہوگا۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے: "ومن اصوله قبول مرسلات الثقات اذا لم یعارضها ما هو اقوی منها" اور ان کے اصول میں سے یہ ہے کہ وہ ثقہ راویوں کے مرسلات کو قبول کرتے ہیں جب اس کے مقابل کوئی دوسری قوی روایت موجود نہ ہو"۔ (شرح مسند ابی حنیفۃ ۱/ ۳)

بلکہ اگر احناف کی قبول کردہ مرسلات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً تابعین ہی کے نہیں بلکہ فن حدیث کے ائمہ کی مرسلات ہیں، چنانچہ التقریر والتحبیر میں ہے:

"(واستدل) للمختار (اشتهر ارسال الائمة کالشعبی والحسن والنخعی وابن المسیب وغیرهم و) اشتهر (قبوله) ای ارسالهم (بلا نکیر فکان) قبوله (اجماعا)۔

"(اور استدلال کیا) مذہب مختار کے لیے (کہ ائمہ کرام کا ارسال کرنا مشہور ہے جیسے شعبی، حسن، نخعی اور ابن المسیب رحمہم اللہ وغیرہ اور) مشہور ہے (قبول کرنا) یعنی ان کے ارسال کا (بغیر کسی نکیر کے لہٰذا ہوگا) اس کا قبول ہونے پر (اجماع)"۔(۴/ ۲۴۸)

اس سے معلوم ہوا کہ احناف ہر تابعی کی ارسال کردہ روایت کو حُجَّت قرار نہیں دیتے، بلکہ اس تابعی کی روایت کو اعتبار دیتے ہیں جو فن حدیث کا امام ہو۔ لہٰذا جو حضرات احناف کی طرف یہ نسبت کرتے ہیں کہ وہ مطلقاً مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں وہ غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ علامہ عبدالحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ومن حکم من اصحاب ھذا المذھب بقبول المرسل مطلقاً من غیر قید فقد توسع توسعاً غیر مرضی وجاوز عن الحد۔

"اور اس مذہب کے لوگوں میں سے جنہوں نے بغیر کسی قید کے مطلقاً مرسل کی قبولیت کی بات کی ہے تو اس نے گنجائش دینے میں حد سے تجاوز کیا ہے"۔

(ظفر الامانی:۳۵۹)

مرسل روایت کی قبولیت کے لیے احناف اور شوافع کی شرائط کا موازنہ

عام طور پر یہ تأثر پایا جاتا ہے کہ احناف کے علاوہ دوسرے ائمہ کرام خصوصاً امام شافعی رحمہ اللہ نے مرسل روایت کو قبول کرنے کے لیے بہت سخت شرائط رکھی ہیں اور فنِ حدیث میں جتنی احتیاط ضروری ہے یہ شرائط اس احتیاط کی متقاضی ہیں۔

کوشش کی جاتی ہے کہ آنے والے سطور میں قارئین کے سامنے مرسل روایت کے لیے شوافع اور احناف کی عائد کردہ شرائط لائی جائیں تاکہ احناف کی شرائط کی حیثیت اور مقام معلوم ہو جائے۔

مرسل روایت کی قبولیت کے لیے امام شافعی کی عائد کردہ شرائط

امام شافعی رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی حُجّت بننے کے لیے جو شرائط منقول ہیں وہ یہ ہیں:

احدھا ان یکون المرسل ممن یروی عن الثقات ابدا، ولا یخلط روایتہٗ و ثانیھا ان یکون بحیث اذا شارك اھل الحفظ فی احادیثھم وافقھم ولم یخالفھم الا بنقض لفظ لا یختل بہ المعنی، وثالثھا ان یکون من کبار التابعین .... ورابعھا ان یعتضد ذلك الحدیث المرسل بمسند یجیئ من وجہ آخر صحیح او حسن او ضعیف او بمرسل آخر لکن بشرط ان یکون المرسل............الخ۔

”ان میں سے ایک یہ ہے کہ مرسِل ایسا ہو جو ہمیشہ ثقات سے ہی روایت کرتا ہے اور اپنی روایات کو خلط نہ کرتا ہو۔ اور دوسری یہ ہے کہ جب یہ اہل حفظ کے ساتھ ان کی روایت کردہ احادیث میں مشترک ہو جاتے ہیں تو اس کی روایت ان کی روایت سے موافق ہو اور ان کی مخالفت فقط کسی ایسے لفظ کی کمی میں کرے جس سے معنی متأثر نہ ہو، اور تیسری یہ کہ وہ کبار تابعین میں سے ہو................اور چوتھی یہ کہ وہ حدیث کسی دوسرے مسند روایت سے منقول ہو خواہ وہ صحیح ہو یا حسن ہو یا ضعیف یا کوئی دوسری مرسل روایت ہو لیکن اس شرط پر کہ مرسل..........الخ“ (ظفر الامانی:۳۵۶)

مرسل روایت کی قبولیت کے لیے تابعی کے کبیر ہونے کی جو شرط امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے عام شوافع اس کو شرط کے درجہ میں نہیں رکھتے چنانچہ ظفر الامانی میں ہے: وھذا الشرط وان کان منصوصاً فی کلام الشافعی لکن عامۃ

اصحابه لم يأخذوا به۔" اور یہ شرط اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام میں صراحۃً موجود ہو لیکن عام طور پر ان کے اصحاب اس کو نہیں لیتے"۔

لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرات شوافع اس شرط میں اپنے امام کے قول سے انحراف نہیں کرتے، بلکہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال میں تطبیق کرتے ہیں وہ اس طرح کہ امام شافعی رحمہ اللہ تابعین کے مرسلات کو قبول کرتے ہیں البتہ کبار تابعین کے مرسلات کو اہمیت دیتے ہیں یعنی وہ تابعی کے کبیر ہونے کو فقط ایک امر مستحسن کے طور پر لیتے ہیں شرط کے درجہ میں نہیں لیتے۔

جیسا کہ نزھۃ النظر کے حوالہ سے گزر چکا کہ مرسل روایت کی صورت یہ ہے:

ان يقول التابعی سواء كان كبيرا او صغيرا ....وقال الشافعی يقبل ان اعتضد بمجئيه من وجه اٰخر يباين الطريق الاولىٰ مسندا كان او مرسلا ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة فی نفس الامر۔

"کہ تابعی کہے خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا............ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا اسے قبول کیا جائے گا بشرطیکہ کسی اور ذریعے سے اس کی تائید ہو جو پہلے طریق سے جدا ہو خواہ وہ مسند ہو یا مرسل تاکہ محذوف راوی کے واقعۃً ثقہ ہونے کے احتمال قوی ہو جائے"۔

(نزھۃ النظر: ۸۴)

اور التقریر والتحبیر میں خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے حوالہ سے منقول ہے: "وقد جعل الشافعی لمراسيل كبار التابعين مزية كما استحسن مرسل سعيد۔" "اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کبار تابعین کے مراسیل کو ایک درجہ فضیلت دی جیسا کہ سعید رحمہ اللہ کے مرسل کو فضیلت دی ہے"۔ (التقریر والتحبیر: ۴/ ۲۵۲)

حدیثِ مرسل کے لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی قائم کردہ شرائط

حدیثِ متصل سے متعلق پہلے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی شرائط کو اجمالاً ذکر کرتے ہیں تاکہ امام صاحب کا مرسَل سے متعلق ذوق بھی ان سے کسی درجہ میں معلوم ہو جائے۔ امام صاحب رحمہ اللہ حدیثِ متصل کو قبول کرنے کے لیے راوی میں فقط عدالتِ ظاہری و باطنی، عقل اور ضبط کامل پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ دوسری شرائط بھی لگاتے ہیں اور وہ شرائط صرف عام راویوں کے لیے نہیں بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایت کے لیے بھی لگاتے ہیں اور خود حدیث کے متن کے لیے بھی ایسی سخت اور مضبوط شرائط و اصول مقرر کرتے ہیں کہ جن کو دیکھ کر ایک عالم دین فوراً سمجھ جاتا ہے کہ وہ شرائط و اصول جو امام صاحب نے حدیث متصل کے لیے مقرر کیے ہیں ان شرائط کے مقابلہ میں بہت مضبوط اور سخت ہیں جو امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیثِ مرسَل کی قبولیت کے لیے لگائے ہیں۔ وہ شرائط و اصول اسی رسالہ کے عنوان "حدیث قبول کرنے کے لیے امام صاحب کی بعض شرائط" کے تحت ملا علی قاری رحمہ اللہ کی شرح مسند ابی حنیفہ کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ (امام شافعی رحمہ اللہ کی مرسَل روایت کی قبولیت سے متعلق شرائط اس سے پہلے عنوان کے تحت گذر چکی ہیں وہاں دیکھیں)۔

جب امام صاحب متصل روایات کے قبول کرنے کے لیے ایسی شرائط لگاتے ہیں تو ظاہر ہے کہ امام صاحب کی شرائط مرسل روایت کے قبول کرنے کے لیے بھی قدرے سخت ہوں گی اور سختی کی صورت یہ ہو گی کہ وہی اصول جو امام صاحب نے متصل روایت کے لیے مقرر کیے ہیں وہ تو مرسل روایت میں ملحوظ ہوں گے ہی، البتہ

ان پر زیادتی کی صورت یہ ہو گی کہ مرسَل کا تابعی ثقہ اور فن کا ماہر ہونا ضروری ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ”احناف ہر مرسَل روایت کو قبول نہیں کرتے “ کے تحت گزر چکی۔

فقہائے کرام کے نزدیک حدیث مرسَل کا حکم

فقہائے کرام کے ہاں بھی مرسَل کا یہی حکم ہے۔ ظفر الامانی میں ہے:

وذهب ابو حنيفة ومالك ومن تبعهما وجمع من المحدثين الى قبول المرسل والاحتجاج به وهو رواية عن احمد وحكاه النووى فى شرح المهذب عن كثير من الفقهاء بل اكثرهم ونسبه الغزالى الى الجمهور۔

” اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور مالک رحمہ اللہ اور جو ان کے متبعین ہیں اور اسی طرح محدثین کی ایک جماعت بھی مرسل کی قبولیت اور اس کو قابل حجت ماننے کی طرف گئے ہیں اور یہی امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے اور اس کو نووی رحمہ اللہ نے ”شرح المھذب“ میں کثیر بلکہ اکثر فقہا سے حکایت کیا ہے۔ اور امام غزالی رحمہ اللہ نے اس قول کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے“۔ (ظفر الامانی:۳۵۹)

علامہ سید شریف مختصر الجرجانی میں لکھتے ہیں:

المرسل قول التابعى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا وهو المعروف فى الفقه واصوله وفيه خلاف وللشافعى تفصيل۔

”مرسل تابعی کے اس قول کو کہتے ہیں کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا فعل کذا اور یہ (تعریف) فقہ اور اصول فقہ میں معروف ہے اور اس میں اختلاف ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں کچھ تفصیل ہے“۔

مراسیل ابوداؤد میں ہے:

قال الحافظ ابن رجب رحمہ اللہ واحتج بالمرسل ابوحنیفة رحمہ اللہ واصحابه، ومالك رحمہ اللہ واصحابه، وکذا الشافعی رحمہ اللہ واحمد رحمہ اللہ واصحابهما۔

”حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ اور اس کے اصحاب اور مالک اور اس کے اصحاب نے مرسل کو حجت مانا ہے اور اسی طرح شافعی رحمہ اللہ، احمد رحمہ اللہ اور ان کے ساتھیوں نے بھی“۔ (المراسیل مع اسانید للامام ابی داؤد:۳۹)

ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ مرسَل کی قبولیت میں ائمہ اربعہ کے مقلدین فقہائے کرام اپنے ائمہ ہی کی تقلید کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح ائمہ اربعہ فقط اس مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں جو تابعی کا ارسال کردہ ہو، اسی طرح ان کے متبعین بھی فقط مرسَل التابعی کو قبول کرتے ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ

باقی فقہائے کرام کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ عام فقہائے احناف مرسَل کے اطلاق میں قدرِ عموم کے قائل ہیں یعنی وہ اس کو تابعی کے قول کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ تبع تابعین اور بعض حضرات تبع تابعین کے بعد والوں کے قول ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا“ پر بھی مرسَل کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ عام فقہائے احناف تبع تابعین اور بعض ان کے بعد والوں کے قول ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا“ پر بھی مرسَل کا اطلاق کرتے ہیں اور مرسَل کو چار قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔ نور الانوار میں ہے:

فالمرسل من الاخبار بان لا یذکر الراوی الوسائط التی بینه وبین رسول الله ﷺ بل یقول قال رسول الله ﷺ کذا وھو اربعة اقسام لانه اما ان یرسله الصحابی او یرسله القرن الثانی والثالث او یرسله من دونھم او ھو مرسل من وجه دون وجه۔

"پس اخبار میں مرسل وہ ہے کہ راوی ان وسائط کا ذکر نہ کرے جو اس کے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان موجود ہیں بلکہ یوں کہے "قال رسول اللہ ﷺ کذا" اور اس کی چار قسمیں ہیں کیونکہ یا تو ارسال کرنے والا صحابی ہوگا یا قرن ثانی وثالث میں سے ہوگا، یا ان کے بعد کے لوگوں نے ارسال کیا ہوگا، یا وہ من وجہ مرسل ہوگا اور من وجہ نہ ہوگا"۔(نور الانوار:۱۹۷)

گویا انہوں نے مرسَل کے لغوی معنی [1] کو مدنظر رکھ کر عموم کا قول کیا جو معنی لغوی کے اعتبار سے منقطع اور اس کی اقسام کو عام ہے۔ (جو کہ محدثین کی اصطلاح میں منقطع اور اس کی اقسام کو شامل نہیں۔)

لیکن جہاں تک اس کو حُجّت قرار دینے کی بات ہے تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ تبع تابعین اور ان کے بعد والوں کے مرسلات کو وہ درجہ نہیں دیتے جو

---

[1] چونکہ ارسال اور انقطاع دونوں کے لغوی معنی میں کافی عموم ہے جس میں مرسل، منقطع، معضل اور معلق سب آتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات مرسل کو مقسم قرار دے کر اس کو منقطع، معضل اور معلق کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور بعض حضرات منقطع و انقطاع کو مقسم قرار دے کر اس کو مرسل معضل اور معلق کی طرف تقسیم کرتے ہیں کیونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہر مرسل روایت منقطع ہوتی ہے اور ہر منقطع روایت مرسل ہوتی ہے البتہ عام محدثین مرسل کو قول التابعی کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور منقطع کی اپنی تعریف کرتے ہیں اور عام فقہائے کرام مرسل کے اطلاق میں قدرِ عموم کے قائل ہیں اور مرسل کو انقطاع کی ایک قسم قرار دے کر منقطع کو عام طور پر ذکر نہیں کرتے ہیں۔

مرسلات التابعین کو دیتے ہیں، یعنی احناف کے فقہائے کرام مرسل کو مذکورہ اقسام میں سے حُجَّت کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں اور مرسل الصحابی اور مرسَل التابعی کو حُجَّت قرار دے کر دوسری اقسام میں کلام کرتے ہیں۔

جیسا کہ فقہائے احناف کے علاوہ دوسرے فقہائے کرام مرسل الصحابی اور مرسَل التابعی کو حُجَّت قرار دے کر ان کے علاوہ کی روایات میں تفصیل کرتے ہیں۔

لیکن چونکہ عام فقہائے احناف، تبع تابعین اور بعض فقہا ان کے بعد والوں کے قول "قال رسول الله ﷺ کذا او فعل کذا" پر مرسل کا اطلاق کرتے ہیں اس لیے بعض حضرات کو یہ شبہ لاحق ہوا کہ یہ اس عموم کے ساتھ حُجَّت بھی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں بلکہ اصطلاح و اطلاق کا اختلاف ہے ۔ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والمشهور فی الفقه والاصول ان الکل مرسل وبه قطع الخطیب وهذا اختلاف الاصطلاح والعبارة "اور فقہ و اصول فقہ میں مشہور یہ ہے کہ یہ تمام مرسل ہیں اور اسی پر خطیب نے فیصلہ کر دیا ہے اور یہ اختلاف اصطلاح وعبارت کا اختلاف ہے (حقیقی اختلاف نہیں)"۔

(التقریب للنووی:۱/ ۳۵)

مقدمۃ بذل المجہود میں ہے:

والمشهور فی الفقه والاصول ان الکل مرسل وبه قطع الخطیب وقال الا ان اکثر ما یوصف بالارسال من حیث الاستعمال ما رواه التابعی عن النبی ﷺ، وهذا اختلاف فی العبارة دون الحکم، فان الکل لا یحتج به هؤلاء ولا هؤلاء۔

”اور فقہ واصول فقہ میں مشہور یہ ہے کہ یہ تمام مرسل ہیں اور اسی پر خطیب نے فیصلہ کر دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ البتہ استعمال کے لحاظ سے اکثر جس کو مرسل شمار کیا جاتا ہے وہ تابعی کی روایت ہے نبی کریم ﷺ سے۔ اور یہ صرف عبارت کا اختلاف ہے حکم کا نہیں کیونکہ کوئی بھی اس کو قابل احتجاج نہیں مانتا نہ یہ گروہ اور نہ وہ گروہ“۔
(مقدمۃ بذل المجہود:۱۹)

جہاں تک فقہائے احناف کی طرف مرسَل کی یہ تعریف وھو ما سقط راو من اسنادہ فاکثر من ای موضع کان ”اور یہ وہ ہے جس کی سند سے کوئی ایک یا کئی راوی ساقط ہو جائے خواہ جس جگہ سے بھی ہو“ منسوب کی جاتی ہے (جو محدثین کی اصطلاح کے مطابق منقطع اور اس کی اقسام معلق، معضل وغیرہ کو عام ہے)۔ شاید فقہائے احناف کی طرف اس تعریف کی نسبت کسی خطا کی بنا پر ہو وہ یہ کہ جیسا گزر چکا ہے کہ عام فقہائے کرام تابعی، تبع تابعی اور بعض فقہا ان کے بعد والوں کے قول پر بھی مرسَل کا لفظ اطلاق کرتے ہیں، تو بعض حضرات نے اس اطلاق کو مکمل عموم سمجھا اور مذکورہ قول کیا۔ حالانکہ حُجَّت تو فقہائے کرام اپنی اصطلاح کے ہر مرسل کو بھی نہیں مانتے، تو اتنے عموم ”سقط راو فاکثر من ای موضع کان“ کے ساتھ حُجَّت کیسے مانیں گے۔ جس کی تفصیل پچھلے صفحوں میں گزر چکی۔

متصل زیادہ قوی ہے یا مرسل؟

احناف کے ہاں حدیثِ مرسَل کے حوالہ سے یہ بحث چلی آرہی ہے کہ حدیثِ متصل اور حدیثِ مرسَل میں زیادہ قوی کونسا ہے؟۔ چنانچہ احناف سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں لیکن ان حضرات کا قول راجح معلوم ہوتا ہے جو متصل کو مرسَل سے زیادہ قوی سمجھتے ہیں۔

اس لیے کہ حدیث کی صحت وضعف کا ایک اندازہ سند کے ذریعہ سے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کے اس قول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء "اسناد دین کا حصہ ہے اور اگر اسناد نہ ہوتا تو جس کی جو مرضی ہوتی وہی کہہ دیتا" کو کافی پذیرائی حاصل ہوئی ہے اور اس کو بالاتفاق قبول کیا گیا ہے بلکہ کئی حضرات نے اس قول کو مختلف احادیث مبارکہ سے ماخوذ مانا ہے۔

احادیثِ مبارکہ پر صحت اور ضعف کا حکم لگانے کے سلسلے میں سند کے کردار سے انکار نہیں کیا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ محدثین سمیت فقہا باقاعدہ طور پر اس سے بحث کرتے ہیں اور پھر اس کی وجہ سے ایک حدیث کو ایک درجہ میں رکھ کر اس پر احکام متفرع کرتے ہیں جس کو اصولِ فقہ کی "بحث السنۃ" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

چونکہ متصل کے تمام راوی معلوم ہوتے ہیں اور اصحاب جرح وتعدیل کی جانچ پڑتال کے بعد ہی اس کے راویوں پر عدالت اور خود اس پر صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی اشکال نہیں ہوتا جبکہ حدیثِ مرسَل کے بعض روات کی ذات ہی معلوم نہیں ہوتی اصحاب جرح وتعدیل کو ان کی عدالت وغیرہ صفات کیسے معلوم ہوں گی۔

اب یہ کہ جن راویوں کو چھوڑا گیا ہے اگرچہ اکثر ان مواقع میں چھوڑے جاتے ہیں جب کہ ایک راوی بہت سے حضرات سے سننے کے بعد ہی بطورِ وثوق "قال رسول اللہ ﷺ کذا ....الخ" کہے جس کی تفصیل عنوان "مرسَل روایت کو قبول ہونے کی وجہ" کے تحت گذر چکی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ احتمال بھی ہے کہ مروی عنہ مبہم یا مجروح ہو کیونکہ کبھی راوی اس مروی عنہ کے نام کو ذکر نہیں کرتا جو

مبہم یا مجروح ہو ورنہ ثقہ ہونے کی صورت میں اس کا نام ذکر کرتا ہے۔ چنانچہ علل الترمذی میں ہے:

الرابع ان الحافظ اذا روى عن ثقة لا يكاد يترك اسمه بل يسميه فاذا ترك اسم الراوى دل ابهامه على انه غير مرضى وقد كان يفعل ذلك الثورى وغيره يكتبون عن الضعيف ولا يسمونه بل يقولون عن رجل - وهذا معنى قول القطان: لو كان فيه اسناد صاح به يعنى لو كان اخذ عن ثقة لسماه۔

"چوتھا یہ کہ حافظ جب ثقہ سے روایت کرے تو وہ اس کے نام کو نہیں چھوڑتا بلکہ وہ اس کا نام (ضرور) لیتا ہے پس جب اس نے راوی کا نام چھوڑ دیا تو یہ ابہام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ راوی ناپسندیدہ ہے۔ اور اسی طرح ثوری رحمہ اللہ وغیرہ کرتے تھے کہ ضعیف راوی سے حدیث لکھتے تھے اور اس کا نام نہ لیتے بلکہ یوں کہتے "کہ ایک آدمی سے (حدیث لی ہے)" اور یہی امام قطان کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ "اگر اس میں اسناد ہوتا تو وہ چیخ کر پکارتے یعنی اگر یہ حدیث ثقہ سے روایت کی ہوتی تو اس کا نام ذکر کرتے"۔ (علل الترمذی:۱/ ۱۸۷)

بالفرض اگر وہ مروی عنہ راوی کے ہاں ثقہ بھی ہو تب بھی نہ تو اس مروی عنہ پر عادل و ثقہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور نہ ہی حدیث پر صحت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک محدث کسی حدیث کے راویوں کو عادل اور ثقہ قرار دے کر اس پر صحت کا حکم لگائے لیکن دوسرے محدثین اس پر جرح کر کے حدیث کو ضعیف ٹھہرائے۔

بلکہ بہت بار ایسا ہوتا ہے کہ راوی کسی مروی عنہ کو عادل اور ثقہ سمجھ کر روایت کرتا ہے لیکن دوسرے محدثین کی طرف سے مجروح ہونے کی وجہ سے اس کی

روایت کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔ احادیثِ ضعیفہ کے ایک بڑے ذخیرے کا معرضِ وجود میں آنے کی ایک وجہ یہی ہے۔

جیسا کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا قول پہلے گزر چکا وہ فرماتے ہیں:

(متی قلت لکم حدثنی فلان فهو حدیث) لا غیر (ومتی قلت قال رسول الله ﷺ فمن سبعین) سمعته او اکثر۔

"(اور حسن نے فرمایا کہ جب میں تمہیں حدثنی فلان کہوں تو وہ اسی کی حدیث ہوتی ہے) کسی اور کی نہیں ہوتی (اور جب میں کہوں کہ قال رسول اللہ ﷺ تو ستر (۷۰)) سے میں نے سنا ہوتا ہے یا اس سے بھی زیادہ سے"۔ (التقریر والتحبیر:۴/ ۲۴۷)

ظاہر ہے کہ جس کثیر تعداد کے نام حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نہیں لیتے ان کی روایت اس کے ہاں قابل اعتماد ہے، اس لیے تو براہ راست نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کرتے ہیں مگر اس کے باوجود ان کے مرسلات کے قبول ہونے میں اختلاف ہے بعض ان کو قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے۔

لیکن اگر حضرت حسن بصری رحمہ اللہ ان راویوں کے نام ذکر کرتے تو ان کی ان روایات کی کچھ شان ہوتی، شاید وہ مشہور بلکہ متواتر بن جاتیں۔

پھر راوی کی معلومیت وعدم معلومیت تو اپنی جگہ بلکہ بعض فقہائے احناف تو راویوں کے معلوم ہونے کی صورت میں مکمل شرائط پائے جانے کے بعد بھی فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔

..........والثانی ان یکون احدهما اقوی بوصف بما هو تابع کما فی خبر الواحد الذی یرویه عدل فقیه مع خبر الواحد الذی یرویه عدل غیر فقیه ففی القسمین الاولین العمل بالاقوی وترك الآخر واجب۔

"اور دوسرا یہ کہ ایک روایت کسی وصفِ تابع کے لحاظ سے زیادہ قوت والی ہو جیسا کہ عادل فقیہ کی روایت کرنے والا خبر واحد کا تذکرہ اس خبر واحد کے ساتھ کیا جائے جسے عادل غیر فقیہ نقل کرے۔ پس پہلی دونوں قسموں میں اقویٰ پر عمل کرنا اور دوسرے کو ترک کرنا واجب ہے"۔(شرح التلویح علی التوضیح:۳/ ۲۷۲)

لہٰذا مرسَل روایت میں مروی عنہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس میں ایک گونہ جرح اور ضعف پیدا ہو گا جیسا کہ بعض احناف سے الارسال کالجرح کا قول منقول ہے چنانچہ نور الانوار میں ہے: وقیل لا یقبل لان الاسناد کالتعدیل والارسال کالجرح واذا اجتمع الجرح والتعدیل یغلب الجرح "اور کسی نے کہا ہے کہ اسے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اسناد تعدیل کی طرح اور ارسال جرح کی طرح ہے اور جب جرح و تعدیل جمع ہو جائیں تو جرح غالب ہو گا"۔ (نور الانوار:۱۹۸)

یہی وجہ ہے کہ مرسل کی کسی بھی صورت سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ حسامی میں ہے: لکن ھذا ضرب مزیۃ یثبت بالاجتھاد فلم یجز النسخ بمثلہ "لیکن یہ ایک قسم کی فضیلت ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے پس اس جیسی فضیلت سے نسخ ثابت نہیں ہو گا"۔ (حسامی:٦٧)

حالانکہ متصل میں مشہور اور متواتر سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

شاید علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کے اس کلام کا مطلب بھی یہی ایک گونہ جرح و ضعف ہو جو انہوں نے العرف الشذی میں کیا ہے: والحق الی الجماعۃ الثانیۃ وان المرسل حجۃ بعد الحجۃ "اور حق بات دوسری گروہ والی ہے، اور یہ کہ مرسل حجت کے بعد حجت ہے"۔ (العرف الشذی:۲/۲٦)

ظفر الامانی میں ہے: ولا نستطیع ان نزعم ان الحجة تثبت به (مرسل) ثبوتها بالمتصل "اور ہماری بس میں نہیں کہ یہ کہیں کہ مرسل سے اس طرح حجت کا ثبوت ہوتا ہے جس طرح متصل سے ہوتا ہے"۔ (ظفر الامانی:۳۵۷)

بلکہ فتح الملہم میں تو اس قدر ضعف پر صراحت موجود ہے:

اما النوع الاول وهو الحديث الضعيف الذى يكون موجب الرد فيه سقوط راو من الرواة من سنده فهو اربعة اقسام: المعلق، والمرسل، والمعضل، والمنقطع۔

"اور جو اول قسم ہے وہ حدیث ضعیف ہے جس میں موجب رد بات یہ ہے کہ راویوں میں سے کوئی راوی اس کی سند سے ساقط ہو اور یہ چار قسم کی ہے: معلق، مرسل، معضل، اور منقطع"۔

دوسری جگہ ہے: "وقال بعضهم .... والضعيف الذى ضعفه لعدم الاتصال يقدم فيه المعضل ثم المنقطع ثم المدلس ثم المرسل"۔

"اور بعض نے کہا ہے........... اور وہ ضعیف جس کو متصل نہ ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہو اس میں سے معضل مقدم ہے پھر منقطع پھر مدلس اور پھر مرسل"۔ (فتح الملہم:۱/ ۱۵۱)

ظفر الامانی میں ہے: وكذلك اذا كان ضعفه بالارسال "اور اسی طرح جب وہ ارسال کی بنیاد پر ضعیف ہو"۔ (ظفر الامانی:۲۰۲)

دوسری جگہ ہے: وانما عد المرسل والمنقطع والمعضل مما يختص بالضعيف لوجود السقوط فيها --الخ "اور مرسل، منقطع اور معضل کو ضعیف کے ساتھ اس وجہ سے خاص کیا گیا کیونکہ ان میں سقوط موجود ہے"۔ (ظفر الامانی:۳۶۳)

اسی طرح مختصر الجرجانی، شرح الفیہ العراقی لابن العینی وغیرہ کتب میں حدیثِ مرسَل کو ضعیف کی اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

البتہ مجروح اور ضعیف روایت کے مراتب ہوتے ہیں، بعض میں ضعف زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم۔

فتح الملہم میں ہے:

قال الجزائری کما ان للحدیث المقبول وھو الصحیح ونحوہ مراتب کذلك للحدیث المردود وھو الضعیف ونحوہ مراتب والضعیف اذا رتب علی حسب شدۃ الضعف قدم الموضوع...الخ۔

"جزائری رحمہ اللہ نے کہا کہ جس طرح حدیث مقبول کے مراتب ہوتے ہیں جو کہ صحیح یا اس جیسی ہوتی ہے اسی طرح حدیث مردود کے بھی مراتب ہیں جو کہ ضعیف اور اس کے ہم مثل ہے اور ضعیف (کی اقسام) کو جب شدت کی بنیاد پر مرتب کیا جائے تو (ان میں) موضوع مقدم ہو گا"۔(فتح الملہم: ۱/ ۱۵۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ مرسَل اپنے اصل کے اعتبار سے ایک ضعیف حدیث ہوتی ہے۔ البتہ دوسری اقسام کی بنسبت اس میں ضعف کم ہوتا ہے اس لیے ائمہ اربعہ اس کے اس معمولی ضعف کو دور کرنے کے لیے مختلف شرائط رکھتے ہیں تاکہ وہ شرائط پائے جانے کے بعد اس میں مضبوطی آکر حُجَّت بن جائے۔

اور متصل اپنے اصل کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے مگر اس میں ضعف کسی وجہ سے آتا ہے لہٰذا عام طور پر ایک مرسَل متصل سے قوی تو کجا بلکہ اس کے برابر بھی نہیں ہوتی، ہاں یہ کوئی بعید نہیں کہ قرائن کی بنیاد پر ایک مخصوص مرسَل روایت کو ایک مخصوص مسند روایت پر ترجیح دی جائے۔

ایک اہم بات

احناف محدِّثین کی طرف سے جس حدیثِ مرسَل کو ضعیف قرار دیا گیا ہے وہ مرسل تابعی ہے[1] جس میں فقط ایک نامعلوم واسطہ یقینی طور پر متروک ہوتا ہے اور اس سے زیادہ احتمالی طور پر متروک ہوتے ہیں، اس لیے اس کا ضعف معمولی ہوتا ہے جو مخصوص شرائط و قرائن سے ختم ہو کر ایک حُجَّت بن جاتی ہے۔

اب مرسَل تبع تابعی کو لیجیے کہ اس میں دو نامعلوم واسطے تو یقینی طور پر متروک ہوتے ہیں اور عام طور پر دوسرے واسطے بھی مرسَل تابعی کے مقابلہ میں زیادہ ہوتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ اس کا ضعف قدرے زیادہ ہو گا اور امام صاحب کی مخصوص شرائط کی وجہ سے بھی وہ ضعف ختم نہ ہو سکے گا، بلکہ شرائط پائے جانے کے بعد بھی اس میں ضعف رہے گا۔

باقی اس کا یہ مطلب نہیں کہ تبع تابعین یا ان کے بعد والوں کی مرسَل روایات کا کوئی اعتبار ہی نہیں بلکہ وہ تو ضعیف روایات ہیں جن کو تائید کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے یا کثرتِ طرق کی وجہ سے ان میں قدر مضبوطی بھی آسکتی ہے وغیرہ۔ جس طرح ضعیف روایات میں کلام ہے۔

ایک وضاحت

جو حضرات کسی کی مرسلات کے بارے میں پسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں وہ دوسروں کی مرسلات کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ متصل کے مقابلہ میں نہیں کرتے

---

[1] جیسا کہ مختصر الجرجانی وغیرہ میں ضعیف کی اقسام میں سے مرسل شمار کرتے ہیں پھر مرسل کی تعریف قول التابعی قال رسول اللہ ﷺ کذا ....الخ سے کرتے ہیں۔

جیسا کہ یحی بن سعید کا قول ہے مرسلات سعید بن جبیر احب الی من مرسلات عطاء "سعید بن جبیر کی متسلات مجھے عطاء کی مرسلات سے محبوب ہیں" اور جو حضرات مرسل روایات کے بارے میں "اسنادہ حسن" وغیرہ الفاظ لاتے ہیں وہ بھی فقط مرسلات کے درمیان سند کی حیثیت بیان کرتے ہیں۔ یعنی مرسل روایات میں اس کا سند صحیح ہے یا حسن ہے وغیرہ، نہ یہ کہ مرسل اور متصل سب کی سند کے مقابلے میں کہتے ہیں۔ لہٰذا مرسل روایت کے حسن کا مرتبہ متصل روایت کے حسن سے کم ہو گا، دوسرے الفاظ کا بھی یہ حال ہے۔

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ ائمہ اربعہ حدیثِ مرسَل کی ایک ہی تعریف کرتے ہیں، نہ تو کوئی ہر مرسَل کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی کوئی مطلقاً رد کرتا ہے، بلکہ ہر کوئی اس کو اپنی اپنی مخصوص شرائط پائے جانے کی صورت میں قبول کرتا ہے ورنہ پھر قبول نہیں کرتا۔ لیکن امام شافعی چونکہ صغار تبع تابعین میں سے تھے اور اس زمانہ میں فساد اور جھوٹ قدرے عام ہو چکا تھا اس لیے ضروری تھا کہ مرسَل کو قبول کرنے کے لیے صراحت کے ساتھ کچھ شرائط ذکر کی جائیں تاکہ احادیث مبارکہ خلط ملط سے محفوظ رہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ہی وہ امام ہیں جنہوں نے صراحت کے ساتھ چند شرائط ذکر کی ہیں، چونکہ ان سے پہلے کسی نے اتنی صراحت کے ساتھ شرائط بیان نہیں کی تھی اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ کی شرائط کو کافی شہرت ملی اور یہ تاثر پھیل گیا کہ گویا دوسرے ائمہ کرام بغیر کسی شرط کے مرسل روایت کو قبول کرتے ہیں، بعض احناف خود بھی اس تاثر سے متاثر ہوئے حالانکہ ایسا نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں گزر چکی۔

(۴) خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض کے وقت احناف کا موقف

خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض کی صورت میں عمل کس پر ہو گا؟ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ راوی کے اوصاف کے اعتبار سے حدیث میں قوت وضعف پیدا ہوتا ہے، یعنی راوی یا تو معروف ہو گا اور یا مجہول ہو گا اگر راوی معروف ہے تو اس کی روایت مطلقاً (خواہ راوی فقیہ ہو یا نہ ہو) قیاس پر مقدم ہے، اور اگر راوی مجہول ہے تو اس کے بارے میں اسلاف کے رویہ کو دیکھا جائے گا۔ اگر اسلاف کسی اختلاف کے بغیر اس کی روایت قبول کرتے ہیں یا اس کے قبول ہونے میں اختلاف کرتے ہیں یا اس کی روایت میں جرح کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں تو اس کی روایت بھی معروف کی روایت کی طرح مطلقاً قیاس پر مقدم ہو گی۔

اور اگر اسلاف سے فقط رد منقول ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی حدیث اسلاف میں مشہور نہ تھی اس لیے ان سے اس کی قبولیت یا تردید معلوم نہ ہو سکی تو اس پر عمل صرف جائز نہیں بلکہ ضروری معلوم ہوتی ہے۔

یہاں دو باتیں اہم ہیں: ایک یہ کہ راوی کے معروف ہونے کے بعد اس کی فقاہت و عدمِ فقاہت سے روایت کے حکم میں فرق نہیں آتا۔ یعنی ہر صورت میں معروف راوی کی روایت قبول ہو گی اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا یہ قول امام کرخی رحمہ اللہ سے منقول ہے جو کہ امام صاحب، صاحبین اور امام زفرؒ کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے [1] اور یہی متاخرین محققین کا قول بھی ہے اور یہی اقرب الی

---

[1] ان سب حضرات کے اقوال سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ صحیح حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی (اس سے قطع نظر کہ راوی فقیہ ہے یا نہیں ہے) ان حضرات کے اقوال اصول حدیث کی کتابوں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

الصواب اور احادیثِ مبارکہ کی شان کے عین مطابق معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس قول کے مطابق مخصوص وقت (راوی غیر فقیہ ہونے کی صورت) میں صحیح روایت پر قیاس کو مقدم نہیں کیا جاتا اور یہی اصل ہے کیونکہ قیاس کا استنباط تو خود قرآن وحدیث سے ہوتا ہے لہٰذا قیاس کو ایک صحیح روایت پر ترجیح دینا کسی بھی صورت میں درست معلوم نہیں ہوتا اگرچہ ہمارے درس نظامی کی کتب اور بعض دوسری کتب میں راوی معروف کی تقسیم فقیہ اور غیر فقیہ کی طرف ہوئی ہے پھر ان کے احکامات میں فرق کیا ہے کہ راوی جب فقیہ ہو تو اس کی روایت کا حکم یہ ہے "کان حدیثه حجة یترك به القیاس" "ان کی حدیث حجت ہے جس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑا جاتا ہے"۔ (1)

اور جب غیر فقیہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے "ان وافق حدیثه القیاس عمل به وان خالفه لم یترك الا بالضرورة" "اگر اس کی حدیث قیاس کے مطابق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف ہو تو پھر بھی کسی ضرورت کے بغیر نہیں چھوڑا جائے گا"۔ (2) اس قول کو امام عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور احناف کی ایک جماعت نے اس کو اختیار کیا ہے لیکن یہ قول مرجوح اور احادیثِ مبارکہ کی شان سے موافقت نہیں رکھتا جیسا کہ گزر چکا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر راوی مجہول ہو اور اسلاف (صحابہ کرام) کے ہاں اس کی روایت مشہور نہ ہو بلکہ بعد میں مشہور ہوئی ہو اس وجہ سے اسلاف سے اس روایت کا رد کرنا یا قبول کرنا معلوم نہ ہو تو اس کی روایت پر بھی عمل ضروری قرار دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، (اگرچہ قیاس کے خلاف ہو) جیسا کہ حضرات محدثین کے قول سے بھی معلوم

---

(1) (نور الانوار:۱۹۱)

(2) (نور الانوار:۱۹۱)

ہوتا ہے کہ احناف مستور (مجہول) کی روایت قبول کرتے ہیں کیونکہ حضرات محدثین اطلاق کے ساتھ یہ بات احناف کی طرف منسوب کرتے ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ شرح نخبۃ الفکر میں لکھتے ہیں وقد قبل روایتہ جماعۃ بغیر قید "اور ایک جماعت نے بغیر کسی قید کے اس کی روایت قبول کی ہے" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف مستور (مجہول) کی مذکورہ روایت کو بھی قبول کرتے ہیں (بندہ کو تتبع و تلاش کے باوجود اس کی کوئی مثال نہیں ملی)۔ اور جو ہمارے درس نظامی اور بعض دوسری کتب میں ہے کہ اس پر عمل جائز ہے بشر طیکہ قیاس کے خلاف نہ ہو ورنہ مخالفت کی صورت میں اس پر عمل جائز نہیں اس قول کو اس لیے پسند نہیں کیا گیا کہ ایک روایت کا اسلاف کے ہاں شہرت نہ پانا ضعف کی دلیل نہیں کیونکہ کبھی شہرت کے مواقع پیش نہیں آتے۔ خلاصہ یہ کہ راوی معروف ہو یا مستور، اس کی روایت قبول ہو گی اور قیاس پر مقدم ہو گی مگر راوی مجہول کی وہ روایت جسے اسلاف رد کریں اس پر خلاف قیاس ہونے کی صورت میں عمل کرنا جائز نہیں ہو گا۔

یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ مستور کی روایت میں جن اسلاف کے رد کرنے کو اعتبار دیا جاتا ہے وہ صحابہ کرام ہوتے ہیں جس طرح مستور صحابی ہوتا ہے ورنہ بعد کے اسلاف تو صحابی کی مرفوع روایت کو قطعاً رد نہیں کرتے بلکہ وہ تو خود صحابی کے اس قول و فتویٰ کو قبول کرتے ہیں جو خلاف قیاس ہو، البتہ اس کے موافقِ قیاس قول و فتوی سے استدلال کرنے میں اختلاف کرتے ہیں۔ بعض کے ہاں یہ قول و فتوی حُجَّت نہیں ہے اور بعض کے ہاں حُجَّت ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ راوی مستور (صحابی) کی ہر روایت کو قبول کیا جائے گا خواہ وہ قیاس کے موافق ہو یا نہ ہو مگر وہ روایت جس کو دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رد کریں اور وہ خلاف قیاس ہو تو اس کو قبول کرنا جائز نہیں۔

(۵) کیا خبرِ واحد فقط ظن یا وہم کا فائدہ دیتی ہے

خبرِ واحد جو ہزاروں کی تعداد میں ہے اور دینی احکامات اور قرآن مجید کی تشریحات کے ایک بڑے حصے کا ثبوت اسی کے ذریعہ سے ہے نیز فضائل، وعدے، وعیدیں، اشراط وغیرہ کی اکثریت کا واضح وصریح ثبوت خبرِ واحد ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ یہ جب قرائن سے خالی ہو تو فقط ظن یا ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کے بارے میں عام اذہان میں یہ ہے کہ ظن وہم کو کہتے ہیں۔ یعنی خبر واحد فقط وہم یا جانب راجح کا فائدہ دیتی ہے۔

اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ دین کے ایک بڑے حصے کا ثبوت ظنیات اور وہمیات سے ہے جو کہ دینیات اور خصوصاً احادیثِ مبارکہ صحیحہ کی شان سے موافقت نہیں رکھتی۔ یہ بات درست ہے کہ خبرِ واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے لیکن ظن کا معنی صرف وہم نہیں بلکہ اس کے کئی معانی ہیں اس لیے اگر ظن کا صحیح مفہوم سمجھ میں آئے تو پھر یہ اشتباہ نہ رہے گا۔

ظن کا مفہوم و تشریح علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں کی ہے، یہاں بعینہ اس کو نقل کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبرِ واحد جس ظن کا فائدہ دیتی ہے یہ ظن کا وہ مرتبہ ہوتا ہے جو قوی راجح، یقین کے قریب بلکہ ایک نوع کا علم ہوتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"قال الراغب (الظن) اسم لما يحصل عن امارة، ومتى قويت ادت الى العلم، ومتى ضعفت جدا لم يتجاوز حد التوهم ، فقوله تعالىٰ(الذين يظنون انهم ملقوا ربهم) (البقرة : ۲۴۹) فمن اليقين وقوله تعالىٰ (وان الذين اختلفوا

فیہ لفی شك مـنـہ ما لھم بہ من علم الا اتباع الظن) **(النساء :١٥٧)** حیث اثبت فیہ الظن مع اثبات الشك ونفی العلم ، وقولہ تعالیٰ (تظنون باللہ الظنونا) **(الاحزاب: ١٠)** وقولہ تعالیٰ وان الظن لا یغنی من الحق شیئاً) **(النجم: ٢٨)** المراد بہ الاوھام الناشئة من غیر دلیل صحیح ، فالظن الذی تفیدہ اخبار الاحاد انما ھو القوی الراجح المقارب للیقین ، لا الضعیف المرجوح الذی لا یتجاوز حد التوھم وھو نوع من العلم یدور علیہ کثیر من الاحکام الدینیة ، والمعاملات الدنیویة ، الا ان ھذا اللفظ لاشتراکہ بین معنییہ و شیوعہ فی معنی التوھم کثیرا ما یلبس المراد علی المحصلین، بل وعلی بعض العلماء الماھرین ایضا ولھذا حسن التحرز من استعمالہ فی مثل ھذا المقام وللہ در الامام فخر الاسلام حیث قال ”فصار المتواتر یوجب علم الیقین ، والمشھور علم الطمانینة ، وخبر الواحد علم غالب الرأی، والمستنکر (الاصولی) یفید الظن (ای التوھم) وان الظن لا یغنی من الحق شیئاً۔

”امام راغب نے کہا ہے کہ (ظن) اس چیز کا نام ہے جو کسی علامت سے حاصل ہو اور جب یہ قوی ہو جاتا ہے تو یہ علم کی طرف مفضی ہو جاتا ہے، اور جب کمزور ہوتا ہے تو توہم سے آگے نہیں بڑھتا، پس اللہ تعالیٰ کا یہ قول (الذین یظنون انھم ملقوا ربھم: البقرہ ۲۴۹) یہ یقین کے معنی میں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول (وان الذین اختلفوا فیہ لفی شك منـہ مالھم بہ من علم الا اتباع الظن: النساء۱۵۷) میں

ظن کو شک کے ساتھ ثابت کیا، اور علم منفی کیا اور اللہ تعالیٰ کے اس قول (تظنون باللہ الظنونا:الاحزاب۱۰) اور اللہ تعالیٰ کا قول (وان الظن لایغنی من الحق شیئا:النجم۲۸) سے مراد وہ اوہام ہیں جو کسی صحیح دلیل کے بغیر پیدا ہوتے ہیں، لہٰذا وہ ظن جو اخبار آحاد سے حاصل ہوتا ہے وہ قوی، راجح اور یقین کے قریب ہوتا ہے، ضعیف، مرجوح مراد نہیں ہوتا جو توہم سے آگے نہیں بڑھتا۔ اور یہ ایک قسم کا علم ہے جس پر کثیر تعداد میں دینی احکامات اور دنیوی معاملات کا مدار ہوتا ہے، البتہ یہ لفظ دونوں میں مشترک ہونے کی بنا پر اور توہم کے معنی میں زیادہ پھیلنے کی وجہ سے بہت مرتبہ طالب علموں پر بات مشتبہ کر دیتا ہے بلکہ بعض ماہر علما پر بھی۔ اس لیے اس قسم کے مقامات میں اس لفظ سے احتراز کرنا بہتر ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فخر الاسلام صاحب کے مرتبہ کو بلند فرمائے کہ فرمایا متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، مشہور اطمینان بخش علم کا، اور خبر واحد غالب رائے کا اور مستنکر (اصولیین والا) گمان (یعنی توہم) کا فائدہ دیتی ہے جبکہ گمان حق کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں"۔ (فتح الملہم:۱/ ۲۳)

(٦) کیا خلافِ عقل وغیرہ وجوہ کی بنا پر ایک صحیح حدیث کو موضوع کہہ سکتے ہیں

بعض ایسی احادیث موضوعات میں سے شمار کی گئی ہیں جو باعتبارِ راوی و سند کے تو درست ہیں، لیکن کئی دوسری وجوہ کی بنا پر ان کو موضوع قرار دیا گیا ہے مثلاً ایک یہ کہ عقل کے خلاف ہے۔ [1]

---

[1] جیسا کہ خطیب بغدادی منافی عقل روایات کی قبولیت کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ولا یقبل خبر الواحد فی منافاۃ حکم العقل (الکفایۃ فی علم الراویۃ ص ۴۳٦)

لیکن مطلقا خلاف عقل ہونے کی بنا پر ایک صحیح روایت کو موضوع قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ عقلوں میں نقصان، عقلوں میں تفاوت اور عقلوں کے فیصلوں اور تجزیوں میں تضادات کا پایا جانا ایک حقیقت ہے ہماری عقلیں ایک محدود حد تک ادراک کر سکتی ہیں پھر اس کے بعد نابینا بن جاتی ہیں اور ایک مخصوص زمانہ میں ادراک کر سکتی ہیں، لیکن پھر زمانوں کے تغیرات کی وجہ سے ان کے اندازے جدا جدا ہوتے ہیں، ایک زمانہ میں ایک کام سمجھ سے بالاتر، ناممکن سمجھا جاتا ہے اور اس کے کہنے والے کو رجماً بالغیب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن دوسرے زمانہ میں وہی کام سمجھ کے مطابق، ممکن بلکہ عام ہوتا ہے اوراس عموم کی وجہ سے اس کے متعلق تفصیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، مثلاً آج سے پانچ سو سال پہلے اگر یہ کہا جاتا کہ ایک زمانہ آئے گا جس میں ایک شخص دنیا کے ایک کونے سے براہِ راست دوسرے کونے میں ایک شخص کو دیکھ کر بات کرے گا تو شاید یہ بات سمجھ سے بالاتر اور ناممکن سمجھی جاتی اور کہنے والے کو راجم بالغیب کہا جاتا، لیکن آج کے زمانہ میں یہ بات ایک عام دیہاتی کے لیے بھی عجیب نہیں ہے،اسی طرح ضرورت پیش آنے، سہولت پیدا کرنے وغیرہ وجوہ کی بنا پر وقتاً فوقتاً عقل کے عقدے کھل جاتے ہیں اور ہر دور کی ایجادات و تحقیقات کو اپنے وقت میں انتہائی معزز، قیمتی، منتہائے عقل اور حرفِ آخر شمار کیا جاتا لیکن کچھ عرصہ بعد وہ ایجادات عجائب گھروں کی زینت بن جاتی ہیں۔ یا کچرہ کنڈیوں اور کباڑ خانوں میں پڑی رہتی ہیں۔ اور وہ تحقیقات پتھر کے زمانے کی تحقیقات قرار دیے جا کر فقط الماریوں کی زینت بن جاتی ہیں۔

دوسرا یہ کہ خود اصحاب عقل کے اندازوں میں بھی کافی فرق پایا جاتا ہے کبھی ایک عاقل دوسرے عاقل کو بے وقوف سمجھتا ہے یا اس کی بات کو کئی وجوہ کی بنا پر کم فہمی و کم عقلی کا نتیجہ قرار دیتا ہے مثلاً ایک کو کسی کام سے وہ تعلق و تجربہ ہوتا ہے جو

دوسرے کو نہیں ہوتا، بلکہ کبھی وہ دوسرا اس سے بالکل ناآشنا ہوتا ہے لیکن نفس اس کو "لاادری" کہنے کی اجازت نہیں دیتا اس لیے وہ اس متعلقہ و تجربہ کار شخص کی بات اور کام کو بے وقوفی پر حمل کرتا ہے ،اس طرح ایک وقت میں ایک ہی چیز سے متعلق بعض اصحابِ عقل ایک قانون اور بعض دوسرا قانون بناتے ہیں، بعض کی تحقیق و اجتہاد ایک طرح ہوتی ہے اور بعض کی دوسری طرح ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل کے پیمانے جدا جدا ہیں ایک حدیث سے بعض فقہاء ایک قسم کا استدلال کرتے ہیں اور اسی حدیث سے دوسرے فقہاء جدا استدلال کرتے ہیں، لہذا اگر عقل کو اعتبار دیا جائے تو یہ خدشہ ہے کہ سیکولرازم کے اس زمانہ میں احادیثِ مبارکہ کو کھلونا بنایا جائے گا کہ ایک صحیح حدیث کو ایک صحیح قرار دے گا اور دوسرا اس کو اس وجہ سے موضوع قرار دے گا کہ یہ حدیث میری عقل میں نہیں آتا۔

تیسرا یہ کہ عقل نہ تو شریعت میں کوئی دلیل ہے اور نہ ہی دینی امور کا تعلق عقلیات کے ساتھ جوڑنا ضروری نہیں جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

لوكان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من اعلاه لكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهرهما خطوطاً بالاصابع۔

"اگر دین عقل سے ثابت ہوتا تو موزے کے اوپر والے حصے کے بجائے نچلے حصے پر مسح کرنا مناسب ہوتا لیکن میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں کے ظاہر پر انگلیوں سے خطوط کھینچ کر مسح کرتے دیکھا"۔

بلکہ کونسا فن ہے جس میں یہ قاعدہ ہو کہ عقل جو کہے وہ درست ہوگا اور جس کو غلط کہے وہ غلط ہوگا، شاید ایک فن بھی ایسا نظر نہیں آئے گا، تو اصول حدیث جیسے حساس فن میں عقل کو اعتبار دینا خطرناک معلوم ہوتا ہے۔

لہذا ایک حدیث کا خلافِ عقل ہونا اس بات کی دلیل معلوم نہیں ہوتی کہ وہ درست نہیں خاص کر فقط اس کی وجہ سے احادیثِ مبارکہ کو موضوع قرار دینا کسی طرح بھی درست معلوم نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ مناسب ہے کہ خلافِ عقل احادیث کے راویوں میں سے کسی کے ضعف کی وجہ سے یا خواہ مخواہ ایک راوی میں ضعف ثابت کرنے کی وجہ سے احادیث کو موضوع قرار دیا جائے وغیرہ۔

لہذا ایک صحیح حدیث کو فقط خلافِ عقل ہونے کی وجہ سے مطلقاً موضوع قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ تاویل یا تطبیق کے ذریعہ ان کی تشریح کرنی چاہیے جیسا کہ بہت سی خلافِ عقل احادیث کو ہم موضوع قرار دینے کے بجائے ان میں تاویل و تطبیق کرتے ہیں بالفرض اگر ہم تاویل و تطبیق پر قادر نہیں تو اس میں کیا قباحت ہے کہ "لاادری" کہا جائے (جو کہ خود علم کا حصہ ہے) اور اس کی تشریح میں توقف کیا جائے۔ البتہ اگر ایک روایت بدیہیات کے خلاف ہو تو اس میں کلام کی گنجائش ہے شاید بعض حضرات کا خلافِ عقل سے یہی مراد ہو۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں احادیثِ مبارکہ سے قوی مناسبت نصیب فرمائے، آمین

صفی اللہ صفدرؔ

جامعہ زکریا دار الایمان کربوغہ شریف

۶/۴/۲۰۱۹